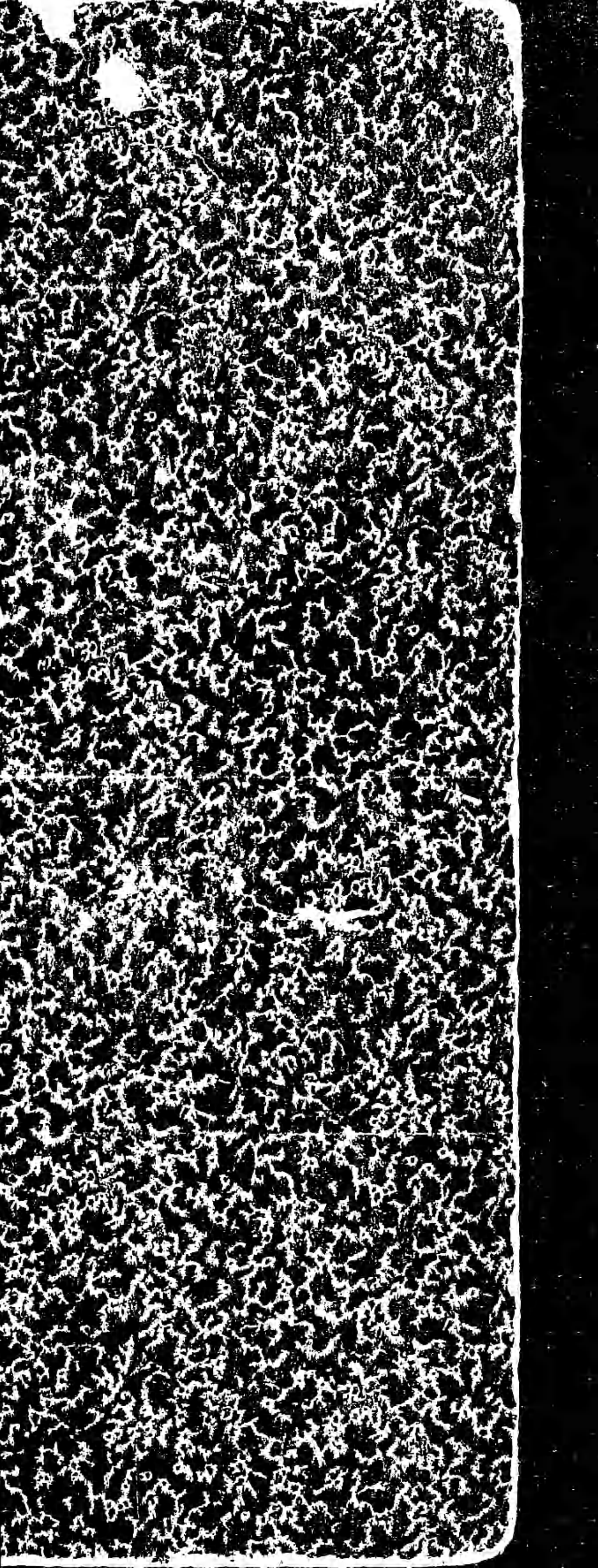



Crescat Scientia
Vita Excolatur

Dw -

DE MODERNE THEOLOGIE

IN NEDERLAND.

HARE VOORBEREIDING EN EERSTE PERIODE.

Dr. K. H. ROESSINGH.

DE MODERNE THEOLOGIE

HARE VOORBEREIDING EN

ƆLOGIE IN NEDERLAND.

ING EN EERSTE PERIODE.

DE MODERNE THEOLOGIE IN NEDERLAND.

HARE VOORBEREIDING EN EERSTE PERIODE,

DOOR

Dr. K. H. ROESSINGH.



ERVEN B. VAN DER KAMP. — 1914. — GRONINGEN.

L. S.

Deze studie diende mij als proefschrift ter verkrijging van den theologischen doctorsgraad aan de Leidsche Universiteit; daar het onderwerp zich in eene zekere actualiteit mag verheugen, wordt de dissertatie, geheel onveranderd, ook voor een' breederen kring van theologische lezers verkrijgbaar gesteld. Niets ligt verder van mij, dan de meening, dat in dit boekje het laatste, beslissende woord zou zijn gesproken over het „probleem" der Moderne Theologie in haren eersten tijd. Misschien, dat echter een algemeen overzicht, uit de bronnen geput en eene verwijzing naar de kritiek, die reeds destijds over beginselen van de Moderne Theologie werd uitgesproken, eenigen dienst kunnen doen. Het zou reeds iets zijn, wanneer meer algemeen werd beseft, dat de wijsgeerige en theologische kwesties, die hier aan de orde zijn, niet in een artikeltje van een dag- of weekblad worden afgedaan.

K. H. R.

INHOUD.

INLEIDING.

De titel van dit proefschrift zou zonder eenigen naderen uitleg tot misverstand aanleiding kunnen geven; het zij mij dus vergund kort toe te lichten, wat ik mij voorstel in dit boekje te geven. Ik wil spreken over de voorbereiding en de eerste periode van de Moderne Theologie in Nederland.

De *Moderne Theologie;* ik neem deze verbinding eenvoudig in den traditioneel geworden zin; ter aanduiding van eene geestelijke beweging in het negentiende eeuwsch Nederland. Het woord *Modern* gebruikende, bedoel ik dus niet op de hier besproken theologen reeds dadelijk een scherp gelijnd dogmatisch merkteeken te stempelen; veeleer zal het volgend onderzoek moeten uitwijzen, welke de eenheid en welke de verscheidenheid is van die reeks van mannen, die de spraakmakende gemeente nu eenmaal pleegt samen te vatten als „de moderne theologen". In dezen laatsten, „historischen" zin, wordt het woord hier gebezigd.

Over Moderne *Theologie* zal gehandeld worden; dat zou drieërlei zin kunnen hebben. Men kan daarbij denken aan die gansche rij van wetenschappen, door traditie en de behoeften der praktijk in de theologische encyclopaedie vereenigd; men kan, beperkter, het oog hebben op een geheel van wijsgeerige beginselen, van wijsgeerige stellingen en godsdienstige overtuigingen betreffende God, den mensch en beider verband; men kan, in nog enger zin, woordgetrouw, enkel de Godsleer bedoelen, als onderdeel der dogmatiek. Het behoeft misschien nauwelijks gezegd: wederom mij aansluitend bij het heerschend spraakgebruik, neem ik hier de tweede beteekenis, waarin de derde mede ligt opgesloten. Over Kuenen als Oud-Testamenticus, over Scholten als Nieuw-

Testamenticus, over Rauwenhoff als kerkhistoricus zal men dus in deze studie niet gesproken vinden; het gaat om de wijsgeerige grondslagen en om het dogmatisch systeem.

Nog in anderen zin wensch ik dat woord Moderne *Theologie* een oogenblik te accentueeren, en wel om er de aandacht op te vestigen, dat Moderne *Theologie* iets anders is dan Moderne *Richting*. Zeker zijn beide nauw verwant, maar het ontstaan en de ontwikkelingsgeschiedenis der Moderne *Richting* in ons land zijn mede bepaald door een reeks van cultuurhistorische factoren, — maatschappelijke, politieke, kerkelijke, letterkundige —, die het tot eene moeilijke taak maken, het geestelijk signalement dier Richting welgelijkend te teekenen. Wat dan ook in dit boekje wordt beoogd, is van meer bescheiden aard; over de Moderne *Richting* zal hier niet worden gesproken. — Zonder opzettelijk de vraag te overwegen in hoeverre de zoogenaamde Moderne *Theologie* van invloed is geweest op het godsdienstig leven der gemeente, zelfs geenszins geneigd aan dien invloed al te groote beteekenis te hechten, meen ik toch, dat de ernstige poging, door de eerste generatie der moderne theologen in het werk gesteld, om eene synthese te scheppen tusschen wat zij onder Christendom verstonden en het wetenschappelijk denken van den nieuweren tijd, steeds opnieuw de aandacht verdient. Mijn doel is geen ander, dan dat pogen in zijne verschillende stadia en zijne onderscheidene uitingen in hoofdlijnen te schetsen.

Dat brengt ons tot de vraag: welke is de gekozen terminus a quo, welke de terminus ad quem. De keuze was niet lastig. Als natuurlijk uitgangspunt nemende Scholtens Franeker oratie van 1840, merken wij op, dat het theologisch Nederland toen vrij scherp in drie scholen was verdeeld, die elkaar van weerskanten vinnig bestreden: het Oud-Liberalisme, de Groninger School en de orthodoxe theologie van het Réveil. De positie, door die theologische richtingen ingenomen tegenover enkele principieele vragen, kan ons leeren in hoeverre bij haar al of niet van „Voorbereiding" der Moderne Theologie kan worden gesproken. Deze scholen kort te schetsen was dus mijne eerste taak (Hoofdstuk I).

Daarna komt een tijd van zoeken en strijden om begin-

selen, waarop eene nieuwe theologie zou kunnen worden opgebouwd; 1840—'48 (Hoofdstuk II).

Ten laatste, als derde Hoofdstuk, het belangrijkste deel van dit onderzoek: de voltooide stelsels, waarin men nu systematisch het geheel van zijne wijsgeerige en godsdienstige beschouwingen samenvat: de eerste periode der Moderne Theologie. Het einde dier periode valt samen met de opkomst van het Ethisch Modernisme (kort voor 1870), voorbereid door Piersons toenemend Agnosticisme. Men kan zich, *theologisch*, moeilijk een scherper tegenstelling denken, dan tusschen dit Ethisch Modernisme en de voorafgaande stelsels. Hoe weinig de ethisch-modernen hunne gedachten ook hebben uitgewerkt, de geheele probleemstelling is door hunnen arbeid eene andere geworden; het is de aanvang van een nieuw tijdperk, hier niet meer beschreven. [1])

Ten slotte nog deze inleidende opmerking: Uit welk gezichtspunt is de Moderne Theologie het best te beschouwen; op welke wijze wordt zij het best in het geheel der geestelijke bewegingen ingepast?

Het komt mij voor, dat één zienswijze hier boven alle andere de voorkeur verdient. De Moderne Theologie moet worden beschouwd als een der phasen in den nooit eindigenden strijd van Christendom en cultuur, een' strijd, die principieel geen definitieve oplossing kan vinden, terwijl toch door elk geslacht deze oplossing weer wordt gezocht en ook moet worden gezocht. Meer omschreven: de Moderne *Theologie* is eene poging den eeuwigen vrede te sluiten tus-

---

[1]) Verg. het oordeel van De Bussy, die, hoewel over de geschiedenis van de Moderne *Richting* sprekende, toch aan den gang der *theologie* het recht ontleent, om in 1868 een eerste tijdperk dier Richting af te sluiten, I. J. de Bussy, *De ontwikkelingsgang van de moderne richting*, *Gids* 1889 IV, blz. 93; ook Bruining stelt een keerpunt omstreeks 1870, A. Bruining, *Godsdienst en Verlossingsbehoefte*, *Teyler's Theol. Tijdschr.*, VIII 1910, blz. 243.

Prof. Oort in 1870: „Reeds zijn de namen genoemd van ethische en rationalistische modernen. Zeer juist! Zij loopen verre uit elkaar. Dwong ons de kerkelijke strijd niet om de handen ineen te slaan, er zou weldra een geheel andere partijformeering aanschouwd worden", H. Oort, Beoordeeling van W. C. van Manen, *Het godsdienstig karakter der nieuwe richting*, *Vaderlandsche Letteroefeningen*, 1870, afd. Bibliographie, blz. 18. — En een goede tien jaar later spreekt Prof. Cramer al over Scholtens stelsel als „eene stem uit eene andere wereld", S. Cramer, *Konservatief Modernisme*, *Godgeleerdheid en Volksleven*, Leiden 1882, blz. 91.

schen het Christendom en de *wetenschappelijke* cultuur, en wel: de wetenschappelijke cultuur, zooals die door het achttiende eeuwsch geestesleven was bepaald.

De achttiende eeuw; het zijn onder de theologen vooral Tröltsch en Wernle geweest, die de beteekenis van den geest dier eeuw voor cultuur en Christendom beide in helder licht hebben gesteld [1]). Tegenover de aanmerkelijke mate van overeenstemming, of althans van algemeene gelijksoortigheid van cultuur, in wereldbeschouwing en moraal, in waardeering van wetenschap en theologie, van Kerk en Bijbel, die er tusschen het Katholicisme en het Oud-Protestantisme aanwezig was, staat het tijdperk der „Aufklärung", in ruimen zin hier genomen, — en niet zonder voorbereiding in Renaissance, Humanisme, Spiritualisme —, als het groote keerpunt in de geestesgeschiedenis van Europa [2]). Er heeft voor het algemeen bewustzijn opnieuw eene „Umwertung der Werte" plaats gehad, de saeculariseering van eene reeks cultuurmachten, die tot op dien tijd vast gegrond leken in goddelijke uitspraken en geboden. Begrippen als Staat en Kerk, als Confessie en Bijbel, als Rede en Openbaring, zelfs als God en mensch krijgen nieuwen inhoud; een optimisme van zelfvolmaking en cultuurbevordering schenkt een nieuwen blik op mensch en wereld, niet langer in het licht van het leerstuk der erfzonde bezien: „Wir müssen handeln und wirken, damit wir besser werden und die menschliche Gesellschaft auch verbessert werde" [3]).

---

[1]) E. Tröltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart,* Teil I, Abt. IV, Bd 1 : *Geschichte der christlichen Religion* [2], Berlin und Leipzig 1909, S. 431—755). —

Paul Wernle, *Renaissance und Reformation,* Tübingen 1912. —

Verg. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Christendom en Cultuur, Onze Eeuw* 1913, blz. 79—88.

[2]) Der Protestantismus ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war. Tröltsch *a. a. O.,* S. 436, vergl. S. 431—472. — Alle Kämpfe zwischen den Reformatoren und ihren Katholischen Gegnern sind Kämpfe innerkirchlicher, innerchristlicher Art auf Grund eines weiten Maszes gemeinsamer Voraussetzungen. Wernle *a. a. O.,* S. 86.

[3]) Aldus Nicolai (1733—1811), geciteerd in Karl Aner, *Der Aufklärer Friedrich Nicolai,* Gieszen 1912, S. 51.

Elke nieuwe „theologie" is sedert dien als een antwoord op het opgegeven vraagstuk te beschouwen: welk eene verhouding moet worden ingenomen tegenover dit nieuwe type van geestesleven, zoo, dat tegelijk de eeuwige waarden van het Christendom gehandhaafd blijven? De Moderne Theologie heeft in ons land dit probleem het eerst kloek en met bewustheid aangegrepen; ook haar meest principieele tegenstander, De la Saussaye sen., heeft haar deze eer nooit onthouden. Of haar antwoord blijvend bevredigt? Dit proefschrift heeft geenszins vooral eene kritische bedoeling; toch zal mijn oordeel niet moeilijk tusschen de regels te lezen zijn.

Zoo heeft dan de Moderne Theologie, als eerste kritische school in ons land, veel moeten afbreken; men verwijte haar dat niet [1]); integendeel, veeleer zou ik het willen betreuren, dat zij in hare kritiek van beginselen en grondstellingen nog niet veel principieeler is geweest, dat zij nog zoovele dingen traditioneel heeft overgenomen, nog zoo'n naief vertrouwen heeft gehad in de uitspraken van „het gevoel", in de macht der „rede". Meer kritiek, hoe vreemd het klinken moge, had allicht meer blijvende en voor het religieus besef meer bevredigende resultaten opgeleverd.

De Moderne Theologie in hare eerste periode van uit onzen tijd overziende, is er, meen ik, noch reden om haar boven alle mate te verheffen, als de eindelijke ontluiking van het ware Christendom na eeuwen van kerkelijke slavernij en letterknechterij, noch om haar als „neo-negatieve richting" [2]) naar het absolute niets te verwijzen. Ik houd het met Schleiermachers wijze woord: „Eine Zeit trägt die Schuld der anderen, weisz sie aber selten anders zu lösen, als durch eine neue Schuld".

---

1) Nog eens, ik spreek niet over de Moderne *Richting;* daar liggen de zaken anders.

2) Aldus noemt haar Dr. A. W. Bronsveld in de Voorrede van zijn proefschrift: *Oorzaken der verbreiding van het Rationalisme in ons land sinds de laatste jaren der vorige eeuw*, Rotterdam 1862, blz. VII.

HOOFDSTUK I.

DE VOORBEREIDING.

De Moderne Theologie, tusschen 1840 en '50 — al is het nog niet onder dezen naam — ten onzent opgetreden in de personen van Opzoomer en Scholten, is bovenal door den philosophischen arbeid der 18de eeuw, door het Duitsche Idealisme aan den aanvang van de 19de eeuw en door het daarop volgend Realisme voorbereid en gesteund. Een schets van deze stroomingen moet hier achterwege blijven, al zal in het verloop van dit geschrift eene enkele verwijzing het hier gezegde kunnen verduidelijken.

Belangrijker is voor het oogenblik na te gaan, wat de dogmatische theologie in ons land vòòr het opkomen van het modernisme van deze geestelijke bewegingen heeft overgenomen, wat zij er van heeft verworpen, hoe zij den nieuwen geest heeft trachten te vereenigen met de overgeleverde Christelijke begrippen. Om begrijpelijke redenen ga ik bij dit onderzoek niet terug tot diep in de 18de eeuw, maar bepaal mij tot den tijd na 1800.

Het zijn drie theologische en godsdienstige richtingen, die hierbij ter sprake moeten komen: het Oud-Liberalisme (ook wel het Rationalistisch Supranaturalisme), de Groninger School, het Réveil.

Men verwachte hier geenszins eene breede teekening van de theologische stelsels en overtuigingen dezer verschillende stroomingen; het is mij hier niet te doen om den bijzonderen inhoud van al de loci van hunne systemen, maar om de algemeene houding tegenover den geest des tijds. Ik zou kunnen zeggen: ons interesseeren hier meer de prolegomena hunner dogmatiek, dan die dogmatiek zelf. Ter voorloopige karakteriseering slechts dit: het Oud-Liberalisme vertegenwoordigt eene Aufklärungs-theologie van

een zeer gematigd bemiddelend type, ondanks vele uiteenloopende schakeeringen eene eenheid. — De Groningers, eene nieuwe synthese zoekend, stelden zich daarbij — met vele reserves — onder den invloed van een gekerstend Neo-Humanisme en, via de Duitsche Vermittlungs-theologie, van Schleiermacher. — Het Réveil, dat vele tendenties in in zich bevatte, was aanvankelijk eene opwekking in Piëtistisch-Methodistischen geest, scherp gekant tegen den liberalistischen tijdgeest, zijn steun zoekend in het religieus verstane dogma der oud-Protestantische orthodoxie.

Achtereenvolgens willen wij thans deze drie richtingen iets nader beschouwen.

§ 1. Het Oud-Liberalisme (Rationalistisch Supranaturalisme.)

In de Nederlandsche Hervormde Kerk, de volkskerk, heerschte, nadat de Dordtsche synode de ketters had uitgebannen, het onversneden Calvinisme en de lijvige Compendia van Gereformeerde dogmatiek, na dien in de 17de eeuw hier verschenen, worden met eere genoemd. Evenwel, in die kerk en vooral daarnaast zijn opvattingen, zijn wenschen en idealen levend gebleven, eerst nauwelijks opgemerkt, die, toen hun tijd gekomen was, het heerschend symstema theologicum mee hebben helpen onttronen.

Ik kan in dit verband volstaan met enkel een paar namen te noemen. Daar was van vóór den Hervormingstijd het Humanisme, van blijvenden invloed, met open oog voor wereldsche wetenschap en klassieke literatuur. Daar was geweest, door kloeke hervormers hier verbreid, wat Gooszen heeft genoemd, de Soteriologisch—Bijbelsche richting in het Gereformeerd Protestantisme tegenover de intellektualistisch-speculatieve [1]) Daar was, door beide beinvloed, het Remonstrantisme, dat door zijne bekwame exegeten en historici, ook door zijn toleranten, ondogmatischen geest, ongemerkt de algemeene denkbeelden mede bepaalde. Verder is te noemen. een eigen levenstype naast deze allen, de Doopersche beweging, straks de rustige en aanzienlijke Doopsgezinden,

---

[1]) M. A. Gooszen, *De Soteriologisch-Bijbelsche Richting in het Gereformeerd Protestantisme, Geloof en Vrijheid* 1891, blz. 133—179.

on-Calvinistisch, veelal ook ondogmatisch; in de 17de eeuw het Socinianisme met zijne scherpe kritiek op de kerkleer, wel overal verketterd, toch van veel invloed [1]). In de 18de eeuw mogen wij denken aan het Nederlandsche Piëtisme, de groote groepen aanhangers van Van Hattem, van Lampe, van Eswijler, van Verschuir, van Schortinghuis, de „fijnen", wel niet regelrecht on-Calvinistisch, maar in hunne „bevindelijke godgeleerdheid" toch het oude stevige gebouw van dogmata ondermijnend. En daarnaast, bovenal, de invloed van het buitenland, [2]) onmogelijk in korte trekken te teekenen, veelzijdig en toch door één geest bezield; het zijn de Engelsche Deïsten, de Fransche Encyclopaedisten en Materialisten, de Duitsche Aufklärungs-mannen en „Populärphilosophen", Locke, Toland en Collins; Diderot, Voltaire en De la Mettrie; Semler, Steinbart, Mendelsohn en Eberhard, hier uitgegeven of vertaald, zeker gelezen.

Dat alles samen had doorgewerkt, de geest der Verlichting had ook hier halve en heele aanhangers gevonden en, wat zeker nog van meer belang is, de algemeene inzichten en gevoelens, de algemeene overtuigingen waren er door gewijzigd. Prof. Knappert vat de geloofsbelijdenis van vele godsdienstigen uit het eind der 18de eeuw uit enkele bronnen aldus samen: „Ik aanbid een Wezen, dat door zig zelf bestaat, alles vermag en alles wil met eene oneindige wijsheid. Ik zie de betrekking tusschen dat aanbiddelijk wezen en den met verstand begunstigden mensch. Het denkbeeld: God beloont en straft is onontbeerlijk voor een redelijk, zedelijk wezen. Deugd is orde en wie haar veracht, maakt zich zelven en anderen ongelukkig. De wetten van den wijzen Jezus bevorderen door hare heilzame strengheid ons

---

[1]) Kühler deelt mede, dat sedert 1598 Sociniaansche geleerden met hunne boeken hier aanhangers kwamen winnen, al was het dan ook voorloopig met veel tegenspoed; Dr. W. J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden 1912, blz. 53. Wat hunnen invloed aangaat, men zie slechts, hoe dikwijls Sociniaansche boeken hier werden vertaald of uitgegeven, *a. w.* blz. 138—140. Het vierde hoofdstuk van zijn boek kan Kühler betitelen: De vervloeiing van het Socinianisme in de achttiende eeuw, *a. w.*, blz. 251.

[2]) Zie de boven geciteerde dissertatie van Dr. Bronsveld. — Prof. Dr. L. Knappert, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk gedurende de 18e en 19e eeuw*, Amst. 1912, in 't bijzonder Hoofdst. XIV: De Tolerantie, § 1—4.

waarachtig geluk. Deze geëerde Persoon mag niet worden beleedigd, noch te zijnen koste mogen Epicurus of Lycurgus worden opgevijzeld" [1]).

Dit was heel ver van wat eenmaal in der vaderen tijden door Geloofsbelijdenis en Dordtsche artikelen was uitgesproken. De vraag echter, die ons nu in dit verband interesseert, is deze: welke houding heeft de officieele theologie ingenomen; hoe heeft zij het moeilijke probleem aangepakt om de traditioneele scherp-omlijnde Gereformeerde dogmatiek, haar ter verzorging toevertrouwd, in verband te brengen met deze nieuwe inzichten? Het Oud-Liberalisme uit den aanvang der 19de eeuw geeft het antwoord; het resultaat van de geheele ontwikkeling en van het vermengingsproces ligt dan voor ons. Ook de 18de eeuw had vrijzinnige godgeleerden gekend, moedige exegeten, het geslacht Schultens, Alberti, Hermannus Venema, daartegenover onvermoeide verdedigers van de zuivere leer: Holtius, Comrie, Petrus Hofstede. Wij gaan hen allen hier voorbij, niet enkel ter bekorting van onzen arbeid, maar ook, omdat de zuivere resultante van de twee krachten, die hier werkten: het Gereformeerd Protestantisme en de wijsbegeerte en wereldsche cultuur van de 18de eeuw, dan nog niet ten volle is te berekenen.

Het nageslacht heeft over deze Oud-Liberale theologie over het algemeen hoogst ongunstig geoordeeld; Scholten heeft gesproken van „een stelsel van transactie, een halve maatregel, een dusgenaamd juste-milieu" [2]), Sepp van „onbepaaldheid en halfheid" [3]), De la Saussaye Sen. van „une periode de stagnation" [4]). Anders zij, die zelf in dien tijd

1) Knappert, *a. w.* blz. 164.

2) J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk* [4], Leiden 1870, Deel I, blz. 10.

3) Chr. Sepp, *Proeve eener Pragmatische Geschiedenis der Theologie in Nederland van 1787—1858*, Leiden 1869, blz. 261.

4) D. Chantepie de la Saussaye, *La Crise religieuse en Hollande*, Leyde 1860, p. 27. — De goede zijden worden thans weer meer naar voren gebracht, zie b.v.: [S.] Cramer, *Het Nederlandsch Protestantisme bij den aanvang der 19de eeuw*, *Teyler's Theol. Tijdschr.* IV, blz. 351—395; trouwens ook de Duitsche Aufklärung vindt thans een gunstiger oordeel dan bij een vorig geslacht: Zie b.v. het geciteerde boek van Aner over Nicolai en Gust. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, IVter Teil: *Die Neuzeit*, bearbeitet von Horst Stephan, Tübingen 1909, S. 58 flg., 69—79.

hebben gewerkt en gearbeid, en die, als de grijze Bouman, na 1860 met weemoed hebben teruggedacht aan de „liefelijke eendracht, destijds het sieraad onzer studie," en aan de „wijze gematigdheid" [1]), toen alom betracht. — Dit verschillend oordeel verwondert ons niet; elke „Vermittlungstheologie" — en waar vinden wij een zuiverder voorbeeld hiervan dan in het Hollandsche Oud-Liberalisme — bevredigt het eene geslacht, wekt afkeer en smaad bij eene jongere generatie. Practische rust en eensgezindheid staan hier tegenover het verlangen naar zelfverworven theoretische beginselen, al kosten die ook strijd tegen andersgezinden. Aan goede grondslagen heeft het deze oude theologie ontbroken; zij is „bemiddeling" geweest en gebleven tot het einde, tot zij in de vijftiger, zestiger jaren is opgegaan in andere richtingen. Welbewuste bemiddeling; in de phantasievolle beeldspraak van een vorig geslacht: „men waagde zich evenmin aan de uiterste Noordpool als aan de verste Zuidpool der theologische denkwijze"; men bleef „in het midden van het kanaal", van oordeel dat daar „minder schipbreuken geleden worden dan op de rotsen of van Engelands of van Frankrijks kusten" [2]).

Ik heb dit bemiddelend standpunt in enkele principieele grondgedachten te laten zien, daar dit licht werpt op het verdere verloop van de geschiedenis onzer theologie. Ik doe daartoe het best vooral het openbaringsbegrip naar voren te brengen, toen een der hoofdpunten van den strijd.

Van een bepaalden kant bezien, kan men het geheele oud-Protestantsche dogma opbouwen op het begrip bijzondere openbaring: tegen den donkeren achtergrond van de in Adam gevallen menschheid steekt scherp af Gods bijzondere genade, voorbereidend in Israel, voltooid in de zending en het verzoenend sterven van Jezus Christus, voortgeleid in de kerk, behoedster van Woord en Sacramenten, bezitster van de eenig ware leer tot zaligheid. Buiten die bijzondere openbaringslijn duisternis en verderf.

---

[1]) H. Bouman, *De Godgeleerdheid en hare beoefenaars in Nederland,* Utrecht 1862, blz. 2, 345.

[2]) Bouman, *a. w.*, bl. 352.

Bij de echte Aufklärungs-wijsgeeren [1]) zuiver antithetisch de tegenstelling tegen dit alles: de universeele Godskennis uit natuur, rede en geweten, grondslag van onze hoop en van ons zedelijk streven, daarmee van ons tegenwoordig en toekomstig geluk; de mensch van nature een kind Gods en met eigen wil tot het hoogste in staat.

Het Oud-Liberalisme tusschen beide in, gevend en nemend. Met Orthodoxie en Verlichting beide in het geloofsbegrip allen nadruk leggend op de notitia, op het kennen van eene reeks heilzame waarheden, stond het voor de vraag: welke zijn die waarheden en van welken aard zijn zij; zijn het kerkelijke leerstellingen, min of meer onmiddellijk berustend op het onfeilbaar, goddelijk Bijbelwoord of zijn het redelijke inzichten, door elk redelijk — zedelijk mensch uit natuur en eigen geest af te leiden? Het antwoord is gecompliceerd: *a.* De voornaamste geloofswaarheden zijn aanvankelijk door God ter meerdere vastheid en duidelijkheid op bovennatuurlijke wijze bekend gemaakt en in den Bijbel bewaard; *b.* nu dit eenmaal geschied is kan ook het menschelijk verstand hunne juistheid inzien, ja, veel ervan ook door eigen kracht ontdekken; *c.* bovendien zijn er nog eene reeks waarheden, „verborgenheden", hoogst nuttig voor den mensch, die hij nooit uit zichzelf kan vinden; tegen de rede zijn echter ook deze niet.

Zoo maakt Muntinghe eene verdeeling in de „articuli religionis divinitus patefactae": „sunt enim aliqui tam clari atque evidentes, ut ipsa etiam ratio humana, sibi relicta, eos detegere potuisset —; aliqui autem tales sunt, quos ratio, suis usa viribus, nunquam reperire potuisset, qui mysteriorum nomine appellari solent" [2]). Aan de eene zijde legt men gaarne allen nadruk op de redelijkheid der geloofsstellingen: „Verre het grootste gedeelte der leeringen van de Christelijke openbaring zijn van eenen aard, dat zij, ofschoon zij door de Rede niet eerst konden worden ontdekt, echter, nadat zij van Godswege zijn bekend gemaakt, niets minder dan onverstaanbaar zijn voor de

---

1) Nog niet bij Locke en Leibniz.

2) H. Muntinghe, *Pars Theologiae Christianae theoretica*, Tom. I, Groningae 1818, p. 72 seq. — Muntinghe stierf als hoogleeraar te Groningen in 1824.

menschelijke Rede" [1]), of, met de woorden van een groot man in het Nederland dier dagen, Joan Melchior Kemper: „Neen, het geloof en de openbaring kunnen aan de reden de hand reiken, wanneer deze niet hooger klimmen kan; het goddelijk gezag kan de gissingen der reden tot zekerheden verheffen; maar eene leer, welke de opoffering onzer reden, in de gewigtigste onderwerpen van het menschelijk nadenken, vorderen zou, kan geene leer van God zijn, omdat die reden zelve een onloochenbaar geschenk der Godheid is" [2]). En ook waar het de mysteria betrof, de „verborgenheden", zij mochten boven de rede uitgaan, zij kunnen er niet mede in strijd zijn; supra rationem, nooit contra rationem [3]). — Maar toch dit neemt volstrekt niet weg het zeer bijzonder karakter van het Christendom, ook niet het supranaturalistische van zijne stellingen; het Christendom

---

[1]) H. H. Donker Curtius, *Over Jezus' leer en het gezag der Rede (Haagsch Genootschap)*, 's Gravenhage, 1828 blz. 91. — Donker Curtius stierf in 1839. — Zie ook deze zeer karakteristieke zin van Van der Willigen, stilistisch slordig: „Het doel van het onderwijs van Jezus en zijne Apostelen, zooals hetzelve oorspronkelijk is gegeven, en ook ter onzer kennis is gebragt, acht ik buiten twijfel te zijn, om, door eenige groote hoofdwaarheden, welke het godsdienstig onderwijs des O. T. ook reeds bevatte; welke voor alle duidelijk zijn en zich even zeer aan het menschelijk verstand en hart aanbevelen; welke de grondwaarheden van alle, eenigzins redelijke Godsdienst uitmaken, en eene groote zedelijke kracht van werking bezitten; doch geleerd op Goddelijk gezag, en verbonden aan en van Godswege bevestigd en verzinnelijkt door groote daadzaken, op het verstand en hart der menschen te werken, zoodat het hen vormt en vatbaar maakt voor ware gelukzaligheid, door hen te verlossen van de heerschappij en ellende der zonde, en hen op te leiden tot de beoefening der ware deugd", in P. van der Willigen, *Verhandeling over het eigenlijke wezen des Christendoms (Teyler's Godgel. Genootschap)*, Haarlem 1836, blz. 28. — Van der Willigen stierf in 1847.

[2]) J. M. Kemper, *Proeve over den invloed der staatkundige gebeurtenissen en der godsdienstige en wijsgeerige begrippen sedert ruim 25 jaren op de ware verlichting in het godsdienstige en zedelijke van de volken van Europa. (Teyler's Godgel. Genootschap)*, Haarlem 1818, blz. 25. — Kemper stierf als hoogleeraar te Leiden in 1824.

[3]) Zie b.v. Donker Curtius, *a. w.*, blz. 100. Deze onderscheiding, reeds door Bayle bestreden, was ook door den echten vertegenwoordiger van de eerste periode der Aufklärung, door Leibniz, tegen hem verdedigd; zie zijne *Theodicee*, ed. Reclam, Bnd I, S. 134—138. Wij vinden haar ook bij de latere Socinianen, zie Kühler, *a. w.*, blz. 235.

blijft „eene gansch buitengewone goddelijke inrigting" [1]; „het enkel schemerlicht van het gezond verstand" komt er niet, onmisbaar is „het bijkomend gezach der openbaaringe" [2]. En ook een radicale geest als Van der Willigen spreekt duidelijk uit, dat de Christelijke leer toch nooit met eene louter redelijk-zedelijke overtuiging op één lijn kan worden gesteld, zooals de Verlichting dat wilde: „Nergens toch draagt zij ons hare waarheden voor als menschelijke begrippen, uitvindingen van het menschelijk brein, maar aller wege als Godspraken, in den eigenlijksten zin van Godswege aan ons bekend gemaakt, en door Goddelijke teekenen van verschillenden aard als Goddelijk gekenmerkt" [3].

Het aangehaalde moge voldoende zijn ter typeering van dit gewichtig punt. Rede en openbaring zijn beide sterk intellectualistisch opgevat en naast elkaar afgepast. In plaats van hierover den staf te breken, doen wij beter te erkennen dat dit in de gegeven omstandigheden eene gelukkige en ook de eenig mogelijke oplossing kon zijn, wilde men niet ter eener zijde de oud-Protestantsche orthodoxe kerkleer eenvoudig als „de" waarheid voorleggen aan een geslacht, dat door velerlei oorzaken aan zulk eene leertucht totaal was ontgroeid, wilde men niet ter anderer zijde een mager Deïsme prediken, waarin voor het typeerend Christelijke in het geheel geen plaats bleef. Eene gelukkige en de eenig mogelijke oplossing, — een hoogst bedroevende en totaal mislukte echter tevens, zoodra wij bedenken, hoe het Duitsch Idealisme toen reeds in de woorden „menschelijk" en „redelijk" een oneindig veel dieper zin had gevonden, dan de Aufklärung ooit had vermoed, en hoe, aan den anderen kant, de woorden „goddelijk" en „bovennatuurlijk" nieuwe

---

1) Ew. Kist, *Aanspraak*, opgenomen in de *Verhandelingen van het Genootsch. ter Verdediging van den Christel. Godsdienst voor het jaar 1820*, 's Gravenhage 1820, blz. 48.

2) Uitdrukkingen uit: Jan Brouwer, *Bronnen van menschelijke kennis omtrend God en Goddelijke zaaken. (Teyler's Godgel. Gen.)*, Haarlem 1797, blz. 151.

3) P. van der Willigen, *a. w.* blz. 34. — Telkens wordt ons zeer nadrukkelijk gezegd, het bovennatuurlijk karakter van het „goddelijke" niet uit het oog te verliezen; zie b.v. S. D. de Keyzer, *Hoofddoel van het lijden en sterven van Jezus Christus (Haagsch Gen.)*, 's Grav. 1816, blz. 13 vlg.: „— — — Goddelijkheid, dat wil niet zeggen, schoonheid en nuttigheid, maar bovenmenschelijke, in den volsten zin Goddelijke oorsprong"; verg. Donker Curtius, *a. w.*, blz. 31.

beteekenis hadden gekregen in de religieuse herleving der oude orthodoxie. Evenwel het oud-Liberalisme miskende die beide en meende ze te moeten verketteren; zoo bleef het bij zijn zonderling Rationalistisch Supranaturalisme, dat vaak tot achtergrond heeft gediend van een warm godsdienstig gemoedsleven. —

Dacht men er dus niet aan een supranaturalistisch openbaringsbegrip te loochenen, het behoeft niet gezegd te worden, dat men deze openbaring op een of andere wijze met de H. Schrift en met Jezus Christus in verband bracht. Juist met het oog op latere, moderne opvattingen van den Bijbel en den persoon van Jezus, is het van belang de oudere, voorbereidende theoriën hieromtrent even te teekenen. —

Ik begin met den Bijbel. Deze was geworden in het oud-Protestantsche systeem de onfeilbare, letterlijk geïnspireerde H. Schrift. Bij deze waardeering is het niet verwonderlijk, dat nauwkeurige kennis van den zin van elk Bijbelwoord, waaraan het wel en wee van de ziel des menschen hing, van 't grootste belang werd geacht en dat in de Protestantsche landen, in 't bijzonder ook bij ons, de exegese vlijtig en breedvoerig werd beoefend. De 18de eeuw had ook op dit gebied de banden losser gemaakt; tekstkritisch onderzoek, vooral van Remonstrantsche zijde (Wettstein) en eene meer philologisch-historische exegese (bij ons b.v. de Vitringa's, het geslacht Schultens, Chevallier, Abresch, in Duitschland Ernesti, Michaelis, Semler, Eichhorn) hadden ongemerkt de oude inspiratieleer achteruitgeschoven. Men moest nieuwe grondslagen zoeken om den Bijbel als het boek der bijzondere openbaring, welks woord ook voor ons gezag heeft, te handhaven.

Wij vinden het Oud-Liberalisme midden in de moeilijkheden, door den nieuwen geestestoestand geschapen. Exegese werd niet minder ijverig dan vroeger beoefend (Muntinghe, Van Voorst, Heringa en Hollandsche theologen waren vooral om hunne uitlegkunde in 't buitenland bekend [1]). Maar het

---

[1]) J. C. L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bnd IV, Bonn 1857, S 286.

strenge dogma van de ingeving der Heilige Schrift, „tum quoad consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba" [1]) was niet meer te vinden; dat heet „eene overdrevene stelling", „een bekrompen denkbeeld" [2]); men spreekt van „de dwaling, om zich de heilige schrijvers als loutere werktuigen voor te stellen" [3]).

Maar zoo sprekende bedoelde men geenszins den Bijbel tot een „menschelijk" en „natuurlijk" geschrift te maken, hoe moeilijk hier de onderscheidingen ook vielen. „Wij hebben allen grond, om eene hoogere Goddelijke leiding en verlichting der apostelen (die men, desverkiezende, inspiratie kan noemen) aan te nemen. En zonder nu te willen bepalen, waar zich hier het wonderbare van het natuurlijke, het Goddelijke van het menschelijke scheidt; zonder eene bijzondere, op zichzelf staande, en den apostelen tot allenthalvige onfeilbaarheid in het schrijven verleende, Goddelijke inwerking aan te nemen; hebben wij in deze Goddelijke leiding en verlichting eenen voldoenden waarborg voor der apostelen trouw en geloofwaardigheid, wanneer zij ons de woorden hunnes en onzes Heeren mededeelen" [4]). — Evenwel — karakteristiek voorbeeld van bemiddelende theologische probleemstelling —, het gezag van de H. Schrift voor leer en leven durfde men toch niet op een dergelijk onzeker en vaag inspiratiebegrip vestigen. De „fides humana" moest te hulp komen en de historische betrouwbaarheid, de „axiopistie", der Bijbelschrijvers moest de autoriteit der Schriftuitspraken stutten. Het Oud-Liberalisme heeft dit punt gaarne en breed uitgewerkt en veel gesproken over de „eenvoudige opregtheid en waarheidsliefde der Evangelisten, ons blijkbaar in de

1) Aldus de bekende uitspraak in de Formula Consensus Helvetici.

2) P. Bosveld, *Proeve eener eenvoudige en duidelijke verklaring der voornaamste waarheden van den Christelijken Godsdienst*, Dordrecht 1825, Deel I, blz. 141.

3) D. Molenaar, *Verhandeling over de Ingeving der Heilige Schriften naar aanleiding van II Timoth. 3[16] (Haagsch Genootsch.)*, 's Grav. 1819, blz. 45.

4) P. van der Willigen, *Verhandeling over Jezus Christus als de Openbaring Gods (Haagsch Gen.)*, 's Grav. 1844, blz. 82 vlg.; verg. blz. 93. — Ook Muntinghe verzekert, dat de Apostelen „nihil, quod quidem ad religionem pertineat, dixisse vel scripsisse sine numine et institutione divina", *l.l.*, Tom. I, p. 64 seq.

nauwkeurigheid en omstandigheid van hunne verhalen", over „den geheel eenvoudigen en ongekunstelden vorm" van hunne mededeelingen en over „de opregte rondborstigheid hunner verhalen, waardoor zij, zonder eenige achterdocht, niet schroomen ook zulke bijzonderheden mede te deelen, die bij de lezers ligtelijk bedenkingen konden baren omtrent de waarheid en Goddelijkheid der zaken, die vermeld worden" [1]). Of ook heeft men zijn geloof gebouwd op „hun braaf gedrag, eenvoudige schrijfwijs en dat zij zich alleszins in de gelegenheid bevonden, om de waarheid te kunnen schrijven" [2]). Wij worden tot de vraag gedrongen: werd langs den weg dezer tweevoudige bewijsmethode aan den geheelen inhoud van den Bijbel, al was het dan niet meer naar de letter, goddelijk gezag toegekend? Of betrof het enkel de hoofdpunten? Hieromtrent is blijvend verschil van meening geweest; Bijbelsch wilde ieder zijn; dit begrip had echter niet voor allen denzelfden inhoud. Alles hing hier af van de houding, die men innam tegenover de accomodatie-theorie, volgens welke Jezus en de Apostelen zich in vele opzichten hadden geschikt naar de dwalingen hunner tijdgenooten, die nog niet in staat waren de volle waarheid onomhuld te aanschouwen. Deze accomodatie-theorie, ten onzent reeds door Wettstein verdedigd, die langs dezen weg het inspiratiedogma wilde handhaven [3]), in Duitschland door Semler voorgestaan, was in 1789 in een der eerste verhandelingen van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst, door Jodocus Heringa bestreden en kon ook nog in 1835 door Royaards worden gekarakteriseerd als „die verderfelijke leer der accomodatie" [4]). Evenwel velen hebben haar in meerdere of mindere mate laten gelden of hebben althans gesproken van beeldspraak en tijdelijke inkleeding. Van der Willigen

---

[1]) L. Egeling, *De Weg der Zaligheid naar het beloop des Bijbels* [8], Amst. 1835, Deel II, blz. 608—610. — Egeling, de Leidsche predikant, die Da Costa doopte bij diens overgang tot de Nederl. Herv. Kerk, stierf in 1835.

[2]) Molenaar, *a. w.* blz. 33; zie ook Bosveld, *a. w.*, I, blz. 173 vlg.; Van der Willigen, *Jez. Chr. als de openb. Gods*, blz. 61; Muntinghe, *l.l.*, I, p. 35—42.

[3]) Kühler, *a. w.*, blz. 272.

[4]) H. J. Royaards, *Feestrede ter viering van het vijftigjarig bestaan van he. Genootschap tot verdediging van de Christelijke Godsdienst*, 's Grav. 1836, blzt 29, verg. blz. 11 vlg.

zeide het duidelijk: „Geen twijfel kan er dan ook wel zijn, of de Verlosser zou, als een wijs leeraar, zijn onderwijs anders hebben ingerigt, wanneer hij in een ander land en eenen anderen tijd — voor andere menschen, zijne leer had moeten verkondigen" [1]), en een ander achtte het onze taak „de Christelijke leere des geloofs meer en meer te ontdoen van hetgeen alleen behoort tot den vorm, in welken zij het eerst is voorgedragen en in welken zij ook tot ons is gebragt in de Schriften des N.V." [2]).

Daardoor wordt het Biblicisme der oude rationalistisch-supranaturalistische theologie een zeer rekbaar begrip. Wat is accomodatie, beeldspraak, inkleeding; wat hehoort tot de „leer, zooals zij voor alle tijden geldend en tot aller zaligheid door Jezus en zijne Apostelen is geleerd"? [3]) En welk is het kriterium; wie zal beslissen? De laatst-geciteerde schrijver meent, „dat wij dit werk moeten overgeven en gerust kunnen toevertrouwen aan ons eigen oordeel, mits naar behooren verlicht, geoefend en gevormd door den geest van het Christendom, meer dan door de letter van deszelfs oorkonden" [4]). — Het is de verwarrende moeilijkheid van elk Biblicistisch systeem, dat een gezag in den Bijbel wil handhaven en toch niet elke Schriftuitspraak als leer-autoriteit wil aanzien, en dat aan den anderen kant ook niet diep genoeg heeft gegraven voor eene meer geestelijke Schriftbeschouwing. Dan kan eene zekere willekeur niet vermeden worden, wat dan hier ook duidelijk in 't oog springt. Zeer naieve voorstellingen liet men bijna algemeen als beeldspraak varen; b.v. de sprekende slang in het Paradijsverhaal [5]), maar verder gaat Van der Willigen: de

---

[1]) Van der Willigen, *Wezen des Christ.*, blz. 18. — Verg. ook deze uitspraak: „En wat de bevelen aanbelangt, welke wij in de Heilige Schrift aantreffen, hieronder zijn er zeer vele, welke voor den tijd, in welken, of de personen, voor welke zij gesproken of gegeven zijn, verbindend waren, maar die geene volstrekt bindende kracht voor alle menschen door alle tijden hebben", Molenaar, *a. w.*, blz. 69.

[2]) Uit eene reeks anonyme artikelen: *Brieven over het vervaardigen van een zamenstel der Christelijke geloofsleer, Godgeleerde Bijdragen,* V 1831, blz. 773.

[3]) Dezelfde *Brieven, Godgel. Bijdr.*, V 1831, blz. 537.

[4]) *Godgel. Bijdr.* V 1831, blz. 256.

[5]) Zie Molenaar, *a. w.*, blz. 68; Egeling, *a. w.*, I, blz. 14; Bosveld redde zich op deze wijze: „De slang, van de vrucht etende, „scheen" tot de vrouw te zeggen — —. De slang, niet stervende, „scheen" te zeggen — —", *a. w.*, I, blz. 58.

N. Testamentische voorstelling van het laatste oordeel, veel van hetgeen van de booze geesten wordt meegedeeld, de erfzondeleer in Rom. 5, alles inkleeding [1]). De schrijver van de „Brieven over het vervaardigen van een zamenstel der Christelijke geloofsleer" meent zelfs, dat slechts een viertal leerstukken onmiddellijk uit het N. Test. zijn af te leiden: de goddelijke eigenschappen, de schepping, de voorzienigheid en de onsterfelijkheid der ziel. Al het andere is onzeker [2]). Dit laatste is een vergedreven radicalisme [3]), maar in beginsel was toch de theologie van het Oud-Liberalisme op dezelfde lijn.

Over de Christologie kan ik kort zijn. Bij het sterk intellectualistisch-moralistisch type dezer theologie, waarin alles aankomt op de leer en de voorschriften van Jezus Christus, kan deze slechts gezien worden als de wijze leeraar, de „summus doctor", volkomen Ariaansch opgevat, omdat ter eener zijde het oud-orthodoxe Christusdogma in deze gedachtenverbinding geen zin kan hebben, omdat aan den anderen kant de gansche geloofszekerheid hier berust op het bijzonder, het supranaturalistisch, het goddelijk karakter van dit openbaringscentrum, Deze lijnen loopen samen in zuiver Arianisme.

Jezus wordt genoemd „een gansch buitengewoon persoon", zijne „wijsheid" en „zondeloosheid" zijn de twee dingen, waarop men gaarne wijst [4]). Wij vinden veel gesproken over zijne „braafheid" en „plichtsbetrachting" en „bestendig karakter". Dit alles, naast vele onafwijsbare uitspraken des Bijbels, was de grond om bij hem van een zeer bijzonder, bovennatuurlijk verband met God te gewagen; karakteristiek is b.v. eene uiting als deze: „Men bedenke dat het onmogelijk is, dat Jezus, die in dien tijd zulk eene leer leerde en zulk een karakter bewaarde, een gemeene Jood kan geweest zijn, die niets bijzonders, niets voor-

---

1) Van der Willigen, *Wezen der Christ.*, blz. 85, 95, 97.

2) *Godgel. Bijdr.*, V 1831, blz. 206 vlg.

3) Zie b.v. de breede reeks van leerstellingen, die Muntinghe uit den Bijbel afleidt: „universa religionis doctrina, prouti e solo, eodemque universo Codice sacro, hoc quidem tempore, derivari potest", *l.l.*, p. 42—47.

4) Kist, *Aanspraak*, blz. 22, 13 vlg.

treffelijks boven andere van zijne tijdgenooten bezat". „Zoo hij alzoo gesproken en gedaan heeft, dan moet hij een goddelijk mensch geweest zijn, veel verheven boven andere menschen, want nooit heeft een mensch alzoo gesproken noch zich zoo gedragen" [1]). Donker Curtius sprak bij Jezus in tegenstelling met een' Tell, een' Luther, een' Willem I van „geene middellijke, maar eene onmiddellijke zending door God" [2]). Voor elke nadere bepaling van deze bijzondere betrekking schrikte men terug: „wij spreken hier van eene diepe en voor ons geheel onbegrijpelijke verborgenheid in den Hoogen God" [3]) —.

Hoofddoel van dit Christologisch schema was, in overeenstemming met de moraliseerende strekking van het geheele stelsel, eene vaste betrouwbare leer als grondslag voor het leven te verkrijgen; dat bereikte men door den verkondiger van die leer aan de sfeer van het aardsche te onttrekken[4]); daarmee was aan de behoefte voldaan, zonder dat men er verder eenig levend belang bij had, gelijk het in de orthodoxe Christologie het geval was, over de „goddelijkheid" van Christus verder te speculeeren. En evenmin verwondert ons de slappe wijze, waarop de satisfactieleer wordt behandeld, een dogma, dat ook van nature thuis behoort in een orthodox schema, waar alles zich beweegt om de begrippen: erfzonde, erfschuld, verzoenend sterven, maar dat in het optimistisch moralisme der 18de eeuw eigenlijk geen plaats kon vinden. Men neemt het verzoenend lijden uit de traditie over, stelt vast dat „absque intercedente hac passione morteque sapientibus de caussis" God geen zondenvergeving kan

---

1) Bosveld, *a. w.*, I, blz. 180; verg. Muntinghe, *l. l.*, I, p. 197—200; zijne bewijzen voor Jezus' goddelijke autoriteit zijn deze drie: „primo universa cum doctoris huius, tum et doctrinae eius historia", „secundo consideremus, qualem doctorem se vir ille sapientissimus sanctissimusque ab hominibus haberi voluit", „tertio miracula". — Verg. ook Van der Willigen, *Wezen des Christ.*, blz. 169 vlg.

2) Donker Curtius, *a. w.*, blz. 10 vlg., 16, 23.

3) Egeling, *a. w.*, II, blz. 11; verg. ook Van der Willigen, *Wezen des Christ.*, blz. 106 en Bosveld, *a. w.*, II, blz. 11.

4) Wij hebben behoefte „aan eenen Verlosser, die in naam van God tot ons spreekt, en ons de waarheid, voor onze beoefening te kennen noodig, onfeilbaar ontdekt", Kist, *Aanspraak*, blz. 31.

schenken [1]), maar hierbij blijft het; eene werkelijk levende schakel wordt het leerstuk nergens. Van der Willigen vindt de heele voorstelling weinig verheven, maar verheugt zich toch, dat zij naast vele andere in den Bijbel wordt aangetroffen: „In plaats, dat wij dit als een gebrek in de H. Schrift zouden hebben aan te merken, is ons dit veeleer een bewijs van derzelver hooge voortreffelijkheid. Zoo doende toch voegt zich het Evangelie naar allen" [2]). Hij zelf neemt Jezus' dood, evenals zijn leven eenvoudig op in zijne moraliseerende theologie als opwekking tot deugdzaamheid [3]).

Ziedaar in korte trekken de omwerking van het openbaringsbegrip in enkele zijner geledingen, waartoe de geest van den nieuwen tijd scheen te dwingen. Met behoud van de traditioneele terminologie, met behoud ook — tegenover de wijsgeerige hoofdstrooming van de Aufklärung — van het Supranaturalisme, heeft men toch in den grond eigenlijk geheel iets anders gegeven dan het oude systeem.

Daar was de bijzondere openbaring de lichtende lijn in het zwarte vlak van zonde, hier wordt het een onmisbare versterking en aanvulling van het menschelijk licht. Dat is het fundamenteele verschil, het compromis met den nieuwen tijd. Al heeft de theologie hier te lande misschien niet zulke hooggestemde lofzangen op den mensch aangeheven, als waartoe de echte „verlichte" geesten b.v. in Duitschland zich gedrongen achtten, ook hier toch moest men niets hebben van het „overdrijven van de kracht der zonde" en van het „verkrachten onzer redelijke natuur". „Dat alle menschen even groote zondaars voor God zouden zijn, houde ik voor eene onware en ongerijmde stelling" [4]). — De zondeval kon men wel niet ontkennen, maar men had troostgronden bij de hand: „De mensch

---

1) Muntinghe, *l. l.*, I, p. 209; ook De Keyzer, *a. w.*, passim; Egeling, *a. w.*, II, blz. 171, 178.

2) In een anonym artikel: *Oordeelkundig overzigt over de verschillende wijzen, op welke men zich heeft voorgesteld het verband tusschen den dood van Jezus Christus en de zaligheid der menschen, Godgel. Bijdr.*, II 1828, blz. 596, verg. blz. 532; Sepp deelt op gezag van Kist mede, dat het artikel van Van der Willigen is, Sepp, *a. w.*, blz. 280.

3) In hetzelfde artikel, blz. 591 vlg.

4) Bosveld, *a. w.*, II, blz. 100.

kan in het Paradijs niet altijd blijven. Hoe zou dan de aarde alomme zijn bewoond en bebouwd geworden? Een' zekeren tijd was het noodig, dat hij in een weltoegerigt gewest ware, om ten minste eenige ondervinding in eten, drinken, kleeding en van de dieren te hebben, eer hij aan eenig gevaar onderworpen wierd" [1]). — En de gevolgen van den zondeval werden omschreven als „aliqua generis humani in deterius immutatio", zoodat gezegd kan worden „universali quadam infectum esse genus humanum vitiositate, quae in caussa sit, ut nemo prorsus insons vivat" [2]). — „Nemo prorsus insons", niemand geheel en al onschuldig; dat moest vervangen het: ganschelijk onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad [3]); dat is de voorbereiding van het Humanisme der Groninger school eerst, van de proclamatie der eenheid van het goddelijke en menschelijke in de Moderne Theologie later.

Voor ik van dit oud-Liberalisme afstap, blijft nog één punt kort ter bespreking over. Wij zagen in de theologie van dit tijdperk twee zeer verschillende geesten, het traditioneele Christendom en de algemeene stemming van eene nieuwe cultuurperiode, een bondgenootschap sluiten en in schijnbaren vrede samenwerken. Maar als wij ons radicale geesten als Hume, Voltaire, Reimarus voor oogen roepen, als wij, meer nog, denken aan het Duitsch Idealisme, aan Herder, Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, dan gevoelen wij toch, dat deze allen zeer ver staan van ons Bijbelsch Rationalistisch Supranaturalisme, hoezeer dat dan ook brokstukken 18de eeuwsch geestesleven in zich heeft opgenomen. De vraag doet zich voor: hoe staat het met den invloed van deze mannen en hunne volgelingen, die wij gedenken als de typische vertegenwoordigers van den tijd, waarin ze leefden, op onze theologie? Anders gewend: Zeker, men prees den nieuwen tijd, men jubelde over verlichting en menschelijkheid, maar hoever ging deze lofprijzing? Hoe heeft men zich gesteld, eerst tegenover de

---

1) Bosveld, *a. w.*, blz. 64.

2) Muntinghe, *l. l.*, I., p. 168 seq.

3) Zie voor de karakteristieke verklaring van deze katechismusplaats het aangehaalde artikel van Cramer, *Teyler's Theol. Tijdschr.* IV, blz. 395.

echte Neologische en Rationalistische Aufklärungsmannen, daarna tegenover den nieuwen geest, die in Duitschland was ontwaakt? Wij kunnen aan dit punt niet voorbijgaan; het antwoord op deze vraag wijst het typeerend verschil aan tusschen dit oud-Liberalisme en de Moderne Theologie.

Men heeft afgewezen, zonder pardon afgewezen eerst de 18de eeuwsche „apostelen des ongeloofs" [1]), daarna „al die luchtsprongen, al die gewaagde hypothesen, al die paradoxen en orakelspreuken" van de groote Duitsche philosophen [2]). De norm voor het oordeel was uitermate eenvoudig: Blijft er plaats voor eene bijzondere openbaring, in ouden supranaturalistischen zin verstaan; indien niet, zoo was men Neoloog en stond buiten de grenzen van het Christendom. Dit kriterium werd zeer streng toegepast en het is mede hieraan te danken, dat de laat-18de eeuwsche Deïsten en Naturalisten, Payne en Priestley, Steinbart, Teller, Bahrdt en Nicolai, hoewel ongetwijfeld gelezen, hier toch eigenlijk geen invloed oefenden [3]). Men dacht er hier niet aan, met geringschatting van het historische, eene natuurlijke religie te volgen, waarin het typisch Christelijke en Bijbelsche geen rol meer zouden spelen. Vanaf 1785 stond het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst op de wallen en waakte in vele, lange verhandelingen voor het heil der bedreigde veste. Muntinghe weet bij de bespreking der „controversiae cum iis, qui ab omnibus Christianis dissentiunt" naast Spinoza, Hobbes en Voltaire ook eene lange rij van Naturalisten en Deïsten te verslaan met het altijd treffende zwaard der axiopistie der Bijbelschrijvers, waardoor de betrouwbaarheid der Bijbelsche berichten en daarmee tevens het supranaturalistisch schema was zeker gesteld [4]).

Maar toen kwamen in Duitschland Kant en de philosophen en theologen na hem. Dat waren geheel andere klanken; men heeft er hier geen oor voor gehad. Men heeft gemeend

---

1) Aldus Royaards over hen in zijne meer geciteerde *Feestrede*, blz. 9.

2) Aldus Van Heusde, geciteerd in Taco Roorda, *Over den tegenwoordigen toestand der Philosophie in Nederland, een brief aan Prof. Dr. J. H. Fichte, Godgel. Bijdr.*, XVIII 1844, blz. 727 vlg.

3) Prof. Cramer deelt mede, dat Payne's Eeuw der Rede uit 1798 hier twee drukken beleefde, maar Van Nuys Klinkenberg's Waarschouwinge tegen Payne acht in één jaar, *Teyler's Theol. Tijdschr.* IV, blz. 361.

4) Muntinghe, *l. l.*, II, p. 11—30.

alles bij het oude te kunnen laten, indien voortaan slechts in plaats van het „gezond verstand" de „beoefenende rede" (die praktische Vernunft) als onvoldoende voor den Christen werd terzijde gesteld. Het komt mij voor, dat deze houding voor het geheele verdere verloop der theologie in ons land te betreuren is en dat De la Saussaye sen. gelijk heeft: „Het ware te wenschen, dat wij dien heilzamen, het verkeerde en onhoudbare wegspoelenden doop mede hadden kunnen ondergaan." [1])

Kant vond hier korten tijd warme aanhangers in Van Hemert en Kinker, maar behalve, dat zij van alle zijden werden bestookt [2]), was toch ook hun invloed niet van blijvenden aard [3]); wij kunnen hen hier voorbijgaan. Philosophie en theologie stonden beide vreemd of vijandig tegenover het Duitsche Idealisme; wat de eerste betreft, men oordeele over dit karakteristiek citaat uit Van Heusde: „Het kenmerk van onze philosophie zoowel als van onzen wijsgeerigen aanleg, is, dunkt mij, eenvoudigheid, maar met gezond verstand en godsdienstzin gepaard. Men philosophere zooveel men wil, zijn wij gewoon te zeggen, maar men doe het toch nooit ten koste van ons bon sens, ons eenvoudig menschenverstand". „Philosophie moet bij ons van toepassing zijn, zoo op het beoefenen van kunsten en wetenschappen, als op ons leven en handelen onder de menschen. — Wij willen bij het philosopheren eenvoudigheid, goed gezond verstand, en daarbij ook voornamelijk goede beginselen, die vooral niet met die onzer godsdienstleer strijden" [4]). — Schröder schoof de speculatieve systemen terzijde als „istae de absoluto disputationes" [5]).

---

[1]) D. Chantepie de la Saussaye, *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd in haren oorsprong geschetst*, Rotterdam 1863, blz. 105, verg. blz. 75.

[2]) Door Bilderdijk, Van Alphen, Rhijnvis Feith, Heringa, Wyttenbach; zie H. Y. Groenewegen, *Paulus van Hemert als godgeleerde en als wijsgeer*, Amst. 1889, blz. 180—218.

[3]) Zie Roorda, *Godgel. Bijdr.*, XVIII 1844, blz. 723; J. P. N. Land, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*, 's Grav. 1899, blz. 143 vlg.

[4]) Geciteerd in Roorda's artikel, *Godgel. Bijdr.*, XVIII 1844, blz. 725. — Van Heusde was hoogleeraar te Utrecht van 1804—1839. — Verg. ook J. P. N. Land, *Dienstbare Wijsbegeerte*, *Gids* 1864 II, blz. 371.

[5]) Geciteerd bij J. P. N. Land, *J. F. L. Schröder en zijne wijsbegeerte*, *Gids* 1877 III, blz. 23; zie ook J. Douwes, *De wijsgeer J. F. L. Schröder*, Gron. 1870, blz. 245 vlg. — Schröder was hoogleeraar te Utrecht van 1817—1842.

De theologie wendde haren gebruikelijken maatstaf aan; Kant, Fichte en Schelling worden afgewezen, omdat bij hen de divina revelatio bij de ratio, suis sola nixa viribus, wordt achtergesteld [1]). Sedert Borgers verhandeling „de Mysticismo" uit 1819 stonden de na-Kantiaansche systemen in een bijzonder slechten roep: door het intellectualistisch geloofsbegrip, dat men huldigde, was het moeilijk eenen weg te vinden naar zoo geheel anders georiënteerde stelsels. Van der Palm sprak van „nieuwe luchtkasteelen op barbaarsche bewoordingen gesticht" en van „het mysticismus, een soort van wijsgeerige dweeperij, in ontstelde Duitsche hersenen uitgebroed" [2]). — Het oordeel over Schleiermacher was niet veel zachter. Pas na 1830 werd hij hier eenigszins bekend, maar nog in '35 en '36 oordeelden de Godgeleerde Bijdragen, „het" wetenschappelijk theologisch tijdschrift dier dagen, over enkele boekjes, waarin iets van Schleiermacher werd vertaald en over hem een en ander meegedeeld: „Wij schatten het beneden het ambt van een protestantsch leeraar, om zulke geschriften te vertalen en zonder teregtwijzende aanteekeningen in het licht te geven", en: „Nederland is Duitschland te verre vooruit, in een gematigd Supranaturalismus, dan dat het zich niet op het bereikte standpunt staande zou houden" [3]).

Ten slotte, in al het geschrevene ligt eigenlijk reeds opgesloten, hoe men hier Strausz' „Leben Jesu" uit 1835/'36 zou ontvangen en in '40/'41 zijne „Glaubenslehre". Slechts driemaal in den loop der jaren is de rustige, gemoedelijke stem der Godgeleerde Bijdragen tot vervaarlijk krijgsgeschreeuw geworden; dat was eerst in de dagen der af-

---

[1]) Muntinghe, *l. l.*, II, p. 108—118; zie de tegenstelling in vijf punten uitgewerkt bij Donker Curtius, *a. w.*, blz. 68—72, verg. blz. 38—55.

[2]) J. H. van der Palm, *Redevoering ter nagedachtenis van E. A. Borger, Verhandelingen, Redevoeringen en losse Geschriften,* deel III, Amst. 1824, blz. 75. — Aan de woorden „mystiek" en „mysticisme" hechtte men toen een veel algemeeneren zin, dan thans pleegt te geschieden; zie b.v. eene recensie van Twesten's Dogmatiek in *Theol. Stud. u. Krit.* 1828, S. 199.

[3]) *Godgel. Bijdr.*, IX 1835, blz. 642; X 1836, blz. 767. Verg. Sepp, *a. w.*, blz. 105—110; ook J. H. Scholten, *Herdenking mijner vijf-en-twintigjarige ambtsbediening,* Leiden 1865, blz. 14; Bouman meent nog in '62, dat deze beoordeeling van Schleiermacher over het algemeen zeer gerechtvaardigd mocht heeten, Bouman, *a. w.*, blz. 216—224.

scheiding, later, om en bij '45, toen Opzoomer de gebaande wegen verliet, dat was vooral tegen dat „boek vol hersenschimmen" van D. F. Strausz [1]). Vele jaargangen achtereen brengen „Brieven" en „Gesprekken" over „das Leben Jesu", de Groninger hoogleeraar in de wijsbegeerte De Greuve gaat het bestrijden in een boek van meer dan 1000 bladzijden [2]). Zich sterk voelend door de zwakheden van Strausz' mythische verklaring en veilig op den bodem van eigen Rationalistisch Supranaturalisme, luidde het oordeel, „dat men geene reden heeft om zich over den strijd, tot welken Strausz zich heeft aangegord, zoo ongerust te maken" [3]). Slechts enkele jaren verliepen, tot dit oordeel op ontnuchterende wijze werd beschaamd.

Niet de groote Duitsche godgeleerden en wijsgeeren waren het dus, van wie men wilde leeren, de Oud-Liberale Theologie voelde zich veeleer één met het orthodox Moderantisme van over de grenzen, met de Biblicisten Morus en Döderlein (beide gestorven in 1792), die wij eindeloos veel geciteerd vinden en dan bovenal met de oude Tübinger school, die op Kantiaanschen grondslag een conservatief Supranaturalisme opbouwde, met Storr (gest. 1805) en Flatt (gest. 1821) en Süskind (gest. 1829). Daar vond men dezelfde waardeering van het Christendom als eene reeks van heilzame leerstukken, uit den Bijbel geput; dezelfde bewijsmethode: historisch-kritische redeneeringen ter vaststelling van het betrouwbaar karakter der H. Schrift en daarop rustend het supranaturalistisch openbaringsbegrip; hetzelfde moralisme; dezelfde gematigde liefde voor den nieuwen tijd [4]). Hen alleen heeft men hier gevolgd, al het andere verwerpend, en de Nederlandsche theologie uit de eerste veertig jaar der 19de eeuw vertoont daardoor een geheel

---

1) Aldus in een artikel: *Iets over de begrippen van Hegel, over de godsdienst van het O. en N. Verbond, door zijne school ontwikkeld en doorgevoerd, Godgel. Bijdr.* XI 1837, blz. 282.

2) F. C. de Greuve, *Het leven van Jezus, critisch verdedigd tegen Dr. D, F. Strauss*, Gron. 1840.

3) In de recensie van een geschrift van P. Cool, *Drie gesprekken over het werk van Dr. D. F. Strauss, getiteld das Leben Jesu, Godgel. Bijdr.* XV 1841, blz. 241.

4) Zie over hen M. A. Landerer, *Neueste Dogmengeschichte*, Heilbronn 1881, S. 102—106, 181—190.

ander, een veel rustiger karakter, dan de Duitsche, op welker terrein een Rationalisme, dat zich aan Kant aansloot, heerschappij voerde [1]). Hier heeft men een ernstig gemeend Supranaturalisme nooit kunnen verlaten.

Zoo vond de enthousiaste vereering van den nieuwen tijd al dra hare grenzen en het Oud-Liberalisme heeft front gemaakt juist tegenover die stroomingen, die het beste deel van het Europeesch geestesleven in zich droegen. Daarom is deze synthese van Christendom en wetenschappelijke cultuur van den aanvang af eene mislukking geweest, hoe volkomen ook moet worden erkend, dat dit stelsel van geven en nemen eene algemeene Christelijke geest heeft wakker gehouden en hoe sterk verder ook tot in onze dagen de nawerking van deze Rationalistisch-Supranaturalistische Theologie moet worden geacht. [2])

§ 2. De Groninger School,

In 1823 publiceerde Da Costa zijne „Bezwaren tegen den geest der eeuw", in '29 en '31 werden Van Oordt, Hofstede de Groot en Pareau als hoogleeraren naar Groningen geroepen, pas in '37 verscheen het eerste nummer van „Waarheid in Liefde"; streng chronologisch zou dus eerst het Réveil aan het woord moeten zijn. Evenwel, de Groningers sluiten zich in zoovele opzichten aan de gangbare theologie aan, dat het voor ons, die het om systematische ordening meer dan om de nauwkeurige kennis van het verloop van kerkelijke en theologische twisten te doen is, de voorkeur verdient de volgorde anders te kiezen.

Het is moeilijk over de Groningers te spreken en te zwijgen van dien merkwaardigen theologischen vriendenkring van professoren en predikanten, in wekelijksche en maandelijksche bijeenkomsten te samen, die voor zoovele tientallen

---

[1]) Op dit belangrijk verschil wijst C. Ullmann, *Zur Charakteristik der holländischen Theologie gegenüber der deutschen, Theol. Studien und Kritiken,* 1844. S. 787 flg.; ik denk hier aan den grooten invloed van mannen als Wegscheider, Paulus, Röhr, Bretschneider, Ammon.

[2]) Tröltsch, over dit type van theologie sprekend: „Sie bildet bis heute die Grundform der protestantischen Gläubigkeit in den Bevölkerungen Europas", Tröltsch, *a. a. O.*, S. 695; verg. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Onze Eeuw* 1913, blz. 81.

van jaren het centrum was van den arbeid der Groninger godgeleerden. Dien rijkdom van oprecht en innig samenleven en samenwerken mogen wij hier niet aanraken; wij stellen ons — in verband met ons doel: de teekening der oude Moderne Theologie — voor dit probleem: hoe hebben de Groninger godgeleerden de verhouding van Christendom en wetenschappelijke cultuur verstaan. Ik meen, dat hun antwoord op deze vraag in enkele hoofdpunten zeer ver afwijkt van de oplossingen van het Oud-Liberalisme, afwijkingen, die kunnen worden samengevat onder de hoofden: Geloof en Dogma, Openbaring, Kerk, alle drie in onafscheidelijk verband gebracht. Hunne gedachten over deze begrippen, lang niet altijd tot volle klaarheid gekomen, zijn verrassend nieuw, getuigend zoowel van heilzame beinvloeding door de Duitsche theologie, als van zelfstandig Christelijk leven. Hunne opvattingen van geloof en dogma, van openbaring en van kerk kort typeerend, schetsen wij de Groningers meteen in hunne verhouding tot de Oud-Liberale en tot de latere moderne inzichten.

Er zijn enkele gewichtige capita in de Groninger theologie, die vrij algemeen en in toenemende mate — mijns inziens niet ten onrechte — als hoogst onvoldoende zijn afgewezen. Ik denk aan de zwakke methodologie, die in de gebrekkige ordening der Encyclopaedie aan het licht treedt [1]), aan het geschipper met eene „toelating" Gods, een' vrijen wil des menschen en eene niet vrije handeling [2]); ik denk aan eene uitgesproken subordinatiaansche Christologie [3]), aan eene even besliste Apollinaristische naturenleer [4]). — Herhaaldelijk is op deze gebreken gewezen [5]); de invloed der heerschende theologische denkbeelden, waaraan het niet gemakkelijk is zich zonder letsel te ontworstelen, verklaart ze voldoende; het heeft geen zin er in dit verband op in te gaan. Liever

---

[1]) Zie P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid*, Gron. 1855, blz. 54—58. — (Dit boekje citeer ik verder als *Gron. Godgel.*)

[2]) *Gron. Godgel.*, blz. 127—132.

[3]) *Gron. Godgel.*, blz. 183 vlg.

[4]) *Gron. Godgel.*, blz. 165 vlg. blz. 173.

[5]) Ik noem: A. des Amorie van der Hoeven Jr. in de *Gids* van 1846, opgenomen in: *Geschriften*, III, *Proza en Poëzie*, Leeuw. 1857, blz. 45—63; J. van Gilse in de *Gids* van 1856, I, blz. 305—340; Sepp, *a. w.*, blz. 283—309.

breng ik die punten naar voren, die waarlijk iets nieuws brachten en eene belofte inhielden.

Geloof en dogma noemde ik het eerst, dogma hier in ruimen zin gebruikend, als leerstelling. Zoowel de na-Reformatorische orthodoxie, als de liberale theologie daarna hadden, beide even intellectualistisch getint, deze twee begrippen in zeer nauw verband gebracht en in het geloof althans allen nadruk gelegd op het verstandelijk aanvaarden van een reeks credenda en agenda. Één citaat uit vele: „Het is mij klaar, dat als de apostelen spreken van het geloof in Jezus Christus, dat zij dan bedoelen het geloof in zijne geheele leer, of in den ganschen inhoud van zijn evangelie, om namelijk hetzelve voor waar aan te nemen en zich daar naar te gedragen" [1]). Nu moge het zoo zijn, dat men nooit verzuimd heeft, ook hierop te wijzen, dat deze gegeven leer — onverschillig of zij werd opgevat als kerkelijk leerstelsel of als Bijbelsch systeem — met het hart moet worden aanvaard, dat notitia en assensus weinig beteekenen zonder fiducia, in het geloofsbegrip blijft toch de verstandelijke instemming met een gereedstaand dogma het eerste. Het is het gewichtigste karakteristicum van bijna de geheele voor-Schleiermacheriaansche Theologie, zoo hier als elders,

Ik stel daartegenover twee citaten van Hofstede de Groot, die geloof omschrijft als „het zich toevertrouwen aan Christus en door Hem aan God, of de eigene overgave van den mensch aan God en Gods Zoon, dus een werk van 's menschen gemoed, geest en wil, waardoor hij zich geheel en al aan den Vader in den Hemel door zijnen Zoon overgeeft, opdat deze hem vorme en opvoede, verlichte, heilige, leide, volmake, en hij eens-willens worde met Hem." [2]) En dan dit tweede: „Godsdienst, die leven is, leven in God en met God, godsdienst kan niet gewekt, verwerkelijkt, volmaakt worden door begrippen en bloote ideeën; zij kan het alleen door *aanschouwing* der waarheid en der werkelijkheid en door *ondervinding* der liefde Gods". [3]) —

---

[1]) Bosveld, *a. w.*, II, blz. 169.
[2]) *Gron. Godgel.* blz. 101.
[3]) *Gron. Godgel.*, blz. 154, vlg.

Dit alles is in gedachte en in uitdrukking zeer onvoltooid, maar het is wat nieuws en men heeft dat zelf zeer goed gevoeld. Hofstede de Groot heeft zich met scherpte gekeerd tegen eene opvatting des geloofs, waarbij het aankwam op „eene verzameling van leerstukken en zedevoorschriften". „Zoo ontstaat er verwarring in het gemoed van menig vromen Christen, die meent in het aannemen van sommige leerstukken te moeten berusten". [1])

Ik geloof, dat wij dit nieuwe inzicht, hoe weinig helder ook menigmaal, van groot belang mogen achten; dat het in beginsel beteekent een aanvaarden van de theologische probleemstelling van de 19de eeuw: het ontwaakte leven des geloofs in den mensch, niet eene langs andere wegen vastgestelde leer, uitgangspunt van de theologie. Dit herwonnen, echt-Reformatorisch geloofsbegrip houdt consequenties in, waarvoor de Groningers geenszins zijn teruggedeinsd. Er moet uit volgen eene andere opvatting van het wezen van den godsdienst, ten tweede eene nieuwe overdenking van de beteekenis der dogmen, ten slotte een ander inzicht in het openbaringsbegrip. In al deze punten hebben de Groningers nieuws gebracht, al zijn zij vaak halverwege blijven staan. Ik tracht dit kort aan te wijzen.

Voorzoover men tot dien bij ons over het wezen van den godsdienst had nagedacht — voor dergelijke algemeene vragen was weinig belangstelling —, was het omschreven als „Numinis supremi cognitio et cultus", als „pura scientia et pia actio" dus [2]). — De Groningers hebben daartegenover met alle beslistheid het wezen van den godsdienst gevonden in het gevoel: „Religio habitat in sensu" [3]); „universe ergo

---

1) Hofstede de Groot, *Het onderscheid tusschen de doorgaande voorstelling van geloof in de schriften des Nieuwen Verbonds en de beteekenis van dit woord, die in de stelsels der Godgeleerden sedert de Alexandrijnsche kerkvaders de heerschende is geworden, Waarheid in Liefde*, 1842, blz. 123, vlg. — Verg. ook *Gron. Godgel.*, blz. 101—104, en W. Muurling, *Is het zaligmakend Geloof een geloof aan waarheden of leerstellingen? Zoo neen, waarin bestaat het dan volgens het Evangelie, Waarh. in Liefde*, 1854, blz. 443—483.

2) Deze uitdrukkingen bij P. Hofstede de Groot, *Institutio Theologiae naturalis* [1], Traj. ad Rhen. 1861, p. 244 (verder geciteerd als *Theol. nat.*). Men denke ook aan Schleiermachers Reden über die Religion, waar deze zelfde opvatting bestreden wordt, en aan zijne Geloofsleer: Die Religion ist weder ein Wissen noch ein Thun.

3) *Theol. nat.*, p. 242.

haec est Religionis natura, ut Religio sit sensus hominis, cum Deo se esse coniunctum" [1]). Dit godsdienstig gevoel was hun de vaste grondslag van hun geloofsleven; „intimus ille animi sensus nos non potest non cogere, ut credamus, esse aliquam naturam homini superiorem, Divinam, quacum homo religione sit iungendus" [2]); „onwrikbaar en zeker is alleen, wat rust op de eigene overtuiging des harten, op het gemoedsleven, op de innerlijke ondervinding" [3]).

Wij kunnen bij dit alles niet nalaten ons Schleiermacher te herinneren en onomwonden spreekt dan ook Hofstede de Groot het uit, dat hij dit inzicht in het wezen van den godsdienst vooral aan hem dankt [4]). Ik zal het hem niet ontstrijden; toch komt het mij voor, dat de dikwijls vage omschrijvingen en uitweidingen over het godsdienstig gevoel meer aan Herder, en de bewijskracht, in metaphysische vragen aan dit gevoel toegekend, meer aan Hemsterhuis en Jacobi doen denken, alle drie ook zoo menigmaal door de Groningers geciteerd. En versterkt wordt nog deze indruk, als wij zien hoe Hofstede de Groot niet met Schleiermacher in het gevoel van volstrekte afhankelijkheid het wezen van alle religie vindt, maar daar naast plaatst een „gevoel van behoefte" en een „gevoel van liefde" [5]). Het al of niet juiste van deze toevoegingen daargelaten, dat Schleiermachers methodische doorzichtigheid hier gevaar loopt, ligt voor de hand. — Al is dus zeker het dieper verstaan van het godsdienstig leven in de Groninger theologie vooral aan de kennis van Schleiermacher te danken, Schleiermacherianen mogen zij in dezen niet heeten.

Wat moet bij zulk eene opvatting van het geloof de taak worden en de beteekenis van het dogma? Klaar hebben de Groningers ingezien, dat hier, waar de godsdienst wordt verstaan als innerlijk leven, als vroom gevoel bovenal, dogmen niet meer kunnen zijn leerstellingen, eens voor al voltooid, die moeten worden aanvaard als eerste voorwaarde ter

---

1) *Theol. Nat.*, p. 233.
2) *Theol. Nat.*, p. 73.
3) *Gron. Godgel.*, blz. 156.
4) *Gron. Godgel.*, blz. 132; *Theol. Nat.*, p. 59.
5) *Gron. Godgel.*, blz. 132, *Theol. Nat.*, p. 238 seq.: sensus dependentiae, sensus indigentiae, sensus amoris.

zaligheid. De volgorde zal juist de omgekeerde moeten worden. „Geloof of onze vrijwillige overgave van ons zelve aan Christus en God, moet (onzes inziens) voorafgaan, zal er eene Dogmatiek kunnen ontstaan". „Wij vangen aan van vast en bepaald geloof *des harten*, om 't geen wij gelooven ook met helder inzigt, *des verstands* van alle zijden, zooveel mogelijk, te begrijpen, en alzoo tot de heldere bewustheid te komen, *dat, hoe* en *waarom* de Christelijke godsdienst volkomen waar is" [1]). Dogmatiek is hiermede verklaard van geheel secundairen aard te zijn; ja zelfs, zij is van betrekkelijk weinig belang. „Wel moet er aanschouwing der waarheid zijn voor 't oog des geestes", — het Christelijk-religieus gevoel is hier bedoeld, in mystieke inkleeding — „doch dit kan zeer wel bestaan zonder het brengen van de slotsom dier aanschouwing in begrippen door het verstand". Aan dit laatste hebben slechts zij behoefte, „die wetenschappelijk zeer ontwikkeld zijn" [2]); en dan ook de theologen, „ut omnem religionis veritatem et praestantiam clare et penitus perspiciant et persentiant ipsi, eamque religionem aliis igitur melius et exponere et commendare possint" [3]). Het Christelijk leerstelsel is dus volstrek niet onontbeerlijk; zijne beteekenis wordt slechts practisch gezien in verheldering en doordenking van het religieuse leven; eene omzetting van den ouden gedachtengang, eene vondst, sedert dien in onze theologie nooit weer geheel verloren gegaan.

Ook dit alles is in volkomen overeenstemming met de „Inleiding" van Schleiermachers „Geloofsleer", behalve op één gewichtig punt. Het heet de taak der dogmatiek tot bewustheid te brengen, „dat, hoe en waarom de Christelijke godsdienst volkomen waar is", of, meer systematisch, in een der leerboeken: „Theologiae Christianae universae natura haec est, ut sit disquisitio philosopha de religionis Christianae veritate et praestantia" [4]), waarbij dan de waarheid door de

---

1) *Gron. Godgel.*, blz. 135.

2) *Gron. Godgel.*, blz. 206; verg. P. Hofstede de Groot, *Gedachten over de verhouding van het dogma tot de waarheid, Waarh. in Liefde*, 1852, blz. 92—132.

3) L. G. Pareaù et P. Hofstede de Groot, *Lineamenta theologiae Christianae universae* [3], Groningae 1848, p. 4, conf. p. 10. (Dit boek citeer ik verder als *Theol. Christ*).

4) *Theol. Christ.*, p. 3.

dogmatiek, de voortreffelijkheid door de apologetiek wordt onderzocht. Het zij mij vergund, hier een oogenblik in bijzonderheden te treden. De Dogmatiek der Groningers zal zijn een onderzoek naar de *waarheid van een historisch gegeven iets,* het Christendom van verleden en heden (quaestio iuris) en toets is daarbij „de menschelijke natuur met al hare krachten en behoeften, niet de rede alleen" [1]). Bij Schleiermacher daarentegen was de dogmatiek een onderzoek naar *een historisch gegeven iets,* naar de in een bepaalden tijd geldende leer in eene bepaalde kerkelijke gemeenschap (quaestio facti) en met beslistheid had hij dus deze wetenschap encyclopaedisch bij de historische theologie ingedeeld [2]).

Welken zin heeft het, op dit schijnbaar zoo ondergeschikte punt te wijzen en eene vergelijking te maken met Schleiermacher, die door de Groningers zelf in dezen niet aan de hand wordt gedaan, terwijl bovendien in de hoofdzaak, het secundair karakter van het dogma, zulk eene verheugende overeenstemming aan het licht treedt? Het verschil is, meen ik, van groot gewicht, en wanneer de Groninger theologie in zoovele opzichten toch ook nog weer gelijkenis vertoont met het Oud-Liberalisme, dan ligt de wortel hiervan in het aangewezen onderscheid. Immers de dogmatiek gaat nu aan den arbeid om de waarheid van het Christendom, zooals dat wordt gekend uit den Bijbel, uit de geschiedenis en uit de eigen ervaring, in het licht te stellen, en wanneer wij het leerboek van Pareau en Hofstede de Groot doorzien, vinden wij dit dan ook voortdurend bevestigd; de aannemelijkheid, de waarschijnlijkheid, de waarheid van allerlei Bijbelsche uitspraken wordt met klem van redenen betoogd. Hoe is hier te vermijden, wat men in principe vermijden wil, dat er toch weer eene reeks stellingen wordt geponeerd, die, ook geheel los van het geloovige subject, „waar" zijn en aanvaard moeten worden. Bij eene zuiver Schleiermacheriaansche opvatting van dog-

---

1) *Gron. Godgel.*, blz. 136.

2) „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegeben Zeit geltenden Lehre", Fr. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube,* § 19 (Gotha 1889, Erster Teil, S. 201); verg.: *Kurze Darstellung des theol. Studiums,* Zweiter Theil, Dritter Abschnitt, § 3 (Berlin 1811, S. 56).

matiek, is dit uitgesloten; het bepaald zijn door het Christelijk vroom gemoed is hier het eenige kriterium, dat beslissen kan of eene uitspraak in de dogmatiek eene plaats kan vinden (eene zuivere quaestio facti dus), waardoor het tijdelijk, het betrekkelijk, zinnebeeldig karakter van elke zoodanige uitspraak erkend wordt. De quaestio iuris van godsdienstig geloofsleven is in de „Lehnsätze aus der Ethik" in de Inleiding afgehandeld. Zoo heeft de Groninger dogmatiek zich vastgelegd aan allerlei stellingen, die met het Christelijk geloofsleven in geen of in een gezocht verband stonden, maar die, aan de Christelijke traditie ontleend, nu eenmaal als waarheden waren bewezen, die men tegenover de latere moderne theologie met vasthoudendheid heeft verdedigd. Ten slotte, te verwonderen behoeft ons dit alles niet; dat men tegenover de heroische subjectiviteit van Schleiermacher onwillekeurig vastheid zocht in objectieve, bewijsbare waarheden, is verklaarbaar en misschien zelfs toe te juichen. Opmerkelijk is dit, dat de na-Schleiermacheriaansche Vermittlungs-theologie in Duitschland een volkomen zuivere parallel is van het Groninger standpunt in dezen, zoodat het wel voor de hand ligt, om ook hier den machtigen invloed van Ullmann, Lücke, Twesten, Nitzsch e. a., toch met de Groningers reeds zoo wezensverwant en veel door hen gelezen, aan te nemen [1]).

Ik vat thans den draad wederom op en heb, na deze opmerkingen over „geloof en dogma", aan te wijzen, hoe zich het veranderd inzicht in het wezen des geloofs ook onthult in het veel besproken en met liefde bewerkte openbaringsbegrip der Groningers. Ook hier zijn Duitsche paden bewandeld.

Versta geloof bovenal als het voor waar houden en aan-

[1]) Men zie hiervoor F. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*[3], Giessen 1903, S. 44—47; ik citeer deze eene zin, S. 45; „Dasjenige, was auf innere Erfahrung oder zunächst auch schon auf die äuszere Autorität der Bibel etc. hin als „christliche Lehre" zu bezeichnen ist; eben dies soll in der wahrhaft „wissenschaftlichen" Theologie von einem irgendwie festgestellten obersten Gesichtspunkte aus auch als begrifflich notwendig, mindestens als begrifflich in seiner Weise durchsichtig, „denkbar", dargetan werden".

vaarden van heilzame kerkelijke of Bijbelsche uitspraken, dan moet openbaring zijn de som dier uitspraken; ontdek geloof als het godsdienstig leven des gemoeds, het kan niet uitblijven, of openbaring moet worden al wat dat leven wekt. Het godsdienstig gemoedsleven: aanvaard deze uitdrukking in hare volle, psychologische onbepaaldheid, zoodat bij het eene volk in de eene periode der historie op dit moment, bij het andere volk in een' anderen tijd op dat moment den nadruk valt, en onvermijdelijk wordt het begrip „openbaring" bewegelijk voor uwe oogen: natuur en geschiedenis worden één groot openbarings„proces", de school Gods, waarin Hij de menschheid opleidt tot ware humaniteit. Ziedaar eene reeks nieuwe begrippen, door de Groningers in de Hollandsche theologie ingevoerd: ontwikkeling, opleiding, humaniteit. Het kan niemand ontgaan, hoezeer zij het aspect van het geheel veranderen.

Deze begrippen zijn ontleend. Lessing had voor eene starre, onveranderlijke openbaring in de plaats gesteld „die Erziehung des Menschengeschlechts", God de Alwijze Opvoeder, die telkens nieuwe lessen bij de oude voegt, rekening houdend met de mate van ontwikkeling van den leerling. Kant had, in den zin der latere Aufklärung, nog ietwat abstract gesproken van: „der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion" [1]). Bij Herder was het geworden eene grootsch opgezette ontwikkelingsgeschiedenis der menschheid, waarin elk volk zijn eigen, zelfstandige plaats vond, elk met zijn eigen talenten en beperktheid; ieder stuk nieuw, spontaan leven, elk poëtisch of profetisch navoelen van het innerlijk wezen der dingen, al het onmiddellijke en irrationeele, dat als het ware van uit den oergrond zich losmaakt, alles flitsen van het licht der openbaring, één groot proces, dat leiden zou tot het hooge doel, de humaniteit. Ook Schleiermacher ten slotte, deze beide begrippen opnemend, ontwikkeling en openbaring, had in de geschiedenis van het godsdienstig gemeenschapsleven verschillende trappen en soorten onderscheiden [2]) en had in zijne „Reden" openbaring genoemd

---

[1]) Imm. Kant., *Die Religion innerhalb den Grenzen der bloszen Vernunft*, Leipz. ed. Kehrbach, S. 131.

[2]) *Der christl. Glaube*, § 7 (Gotha, '89, Th. I, S. 114).

„jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums". En deze allen zijn slechts enkele in het oog vallende typen van de groote beweging van het Duitsche Idealisme, zooals zich dat tegenover de Aufklärung had gesteld; wij vinden deze denkbeelden bij hunne beste tijdgenooten terug.

De Groningers hebben al deze nieuwe geesten vlijtig gelezen en zij hebben hunnen invloed gaarne erkend [1]); meer onmiddellijk heeft echter op hen gewerkt Van Heusde, de Utrechtsche wijsgeer (gest. 1839), door hen zelf als den geestelijken vader van hunne theologie vereerd [2]). Ontwikkeling en opleiding als twee zijden van het openbaringsbegrip, humaniteit als het einddoel; wij vinden dit alles bij Van Heusde evenzeer, maar bij hem, den erfgenaam van Tib. Hemsterhuis, Ruhnkenius en Wijttenbach [3]), op de basis van een krachtig Neo-Humanisme. M. a. w. de alzijdige vorming en ontwikkeling van den mensch tot humaniteit, wordt hier in eersten aanleg verwacht van de studie en het indringen in den geest der klassieken; de Socratische school zal in de 19de eeuw herleven; Plato's wijsbegeerte wordt „eene opleiding des menschen tot wijsheid en wel bijzonder tot gelijkvormigheid met God" [4]) Zoo wordt voor Van Heusde de geheele geschiedenis der menschheid het proces van de verwerkelijking der humaniteit, en de twee groote stimulantia in dezen ontwikkelingsgang zijn de Grieksche philosophie en de openbaring in Christus; Christenwijsgeer wilde Van Heusde zijn. [5])

Ik kan met deze enkele trekken hier volstaan; de Groningers namen dit alles over en prezen op hunne beurt de Socratische wijsbegeerte als „een uitnemend geschikt middel om ons nog voortdurend voor te bereiden tot een diep en wijsgeerig inzigt in de volmaaktste Goddelijke op-

---

1) Zie b.v. voor Lessing: *Gron. Godgel.*, blz. 75, *Theol. Nat.*, p. 214; Kant: *Theol. Nat.*, passim; Herder: *Gron. Godgel.*, blz. 17; Schleiermacher: *Gron. Godgel.*, blz. 27 vlg., 132, *Theol. Nat.*, passim.

2) Zie b.v. *Gron. Godgel.*, blz. 8—11, 13, 18, 33 vlg.; Pareau, *Van Heusde's vorming van toekomstige godgeleerden, Waarh. in Liefde*, 1839, blz. 913—928.

3) Zie Dr. A. J. Lakke, *Ph. W. van Heusde*, Leiden 1908, blz. 11.

4) Van Heusde, geciteerd bij Lakke, *a. w.*, blz. 223.

5) Lakke, *a. w.*, blz. 97.

voeding des menschdoms door Jezus Christus" [1]); zij stelden Plato boven Schleiermacher en Hegel [2]).

Maar hoe dan ook beinvloed, van Duitsche, Idealistisch-Romantische zijde, of door 't Hollandsche Neo-Humanisme, hunne theologie heeft het zegel van den nieuwen tijd ontvangen. De „historia universalis" is de „historia Divinae institutionis generis humani" [3]). God, de groote Opvoeder van gansch het menschdom, dat is het hooge, vaste punt in de Groninger theologie, van waaruit zich alles laat overzien. Van daaruit doet zich de geschiedenis van den godsdienst voor als eene reeks van lagere en hoogere trappen [4]), en op één daarvan staat ook het Christendom, wel als „religio verissima" en „praestantissima", maar niet als „una vera". „Oppositio enim religionum verarum et falsarum inepta est" [5]).

Van daaruit is eene breede, waardeerende blik mogelijk op het terrein der algemeene openbaring; immers niet meer door eene wijde kloof van het bijzonder gebied der openbaring in Israël en Christus gescheiden. Wel mag en moet men een onderscheid maken, „maar onderscheiden is geen afscheiden. Ook die bijzondere openbaringen behooren toch tot Gods algemeene wereldregeering, door welker overige deelen ze zijn voorbereid, en van welke ze zelve ook deelen uitmaken" [6]). De bijzondere openbaring, een deel van de algemeene, als twee concentrische cirkels, de kleine, Christelijke cirkel wel de kern, maar toch ook een deel van den grooten cirkel, van de „éene, alomvattende openbaring Gods" [7]).

---

1) Uit eene recensie in *Waarh. in Liefde*, 1838, blz. 559. Verg. ook: P. Hofstede de Groot, *De Grieksche Wijsbegeerte, en bijzonder Socrates, beschouwd als middelen door God gebruikt ter opvoeding en voorbereiding des menschdoms voor het Christendoms*, *Waarh. in Liefde*, 1845, blz. 41—122.

2) *Gron. Godgel.* blz. 215. Men lette op de ironie der historie; Lakke deelt mede, dat Van Heusde Plato ten slotte eigenlijk niet verstond, dat het dieper inzicht in de Platonische Wijsbegeerte ons is gebracht door . . . Schleiermacher en Hegel, Lakke, *a. w.*, b.v. blz. 103.

3) *Theol. Christ.*, p. 50.

4) *Theol. Nat.*, p. 270 seq.

5) *Theol. Christ.*, p. 7, 79.

6) P. Hofstede de Groot, *Wat is Wijsbegeerte over God of natuurlijke Godgeleerdheid? en welke is hare verhouding tot de Christelijke Godgeleerdheid? Waarh. in Liefde*, 1852, blz. 463.

7) Zie dit duidelijk aangegeven in *Gron. Godgel.*, blz. 119—122, *Theol. Nat.*, p. 45 seq.

Natuurlijk is bij de Groningers alle nadruk gevallen op de Christelijke openbaring en zij hebben hier, m. i. vele zeer goede woorden gesproken. „Het voornaamste in het Christendom is de openbaring en opleiding door God in Jezus Christus ons gegeven, om ons Gode steeds gelijkvormiger te maken" [1]). Dat is de samenvattende zin, die staat aan den aanvang van hunne beschouwingen. Op drie dingen wil ik hier wijzen, alle wederom kernpunten der Groninger theologie : op Jezus Christus als middelpunt der openbaring, op de opleiding, ons door God in hem geschonken, op de wijze, waarop zijne openbaring tot ons komt.

„De openbaring en opleiding door God in Jezus Christus" ; dat is het nieuwe. Niet eene leer over Christus als de orthodoxie, niet eene leer en voorschriften van Christus, als het Oud-Liberalisme — Christus zelf, God in Christus tot ons komend. Zij hebben geweten, dat het karakteristieke van hun beginsel was, „dat wij veelzijdiger en consequenter, dan vroeger meestal geschiedde, den levenden Jezus Christus als het middelpunt des Christendoms steeds op den voorgrond stellen" [2]). „Niet in eene door Jezus voorgedragene leer, maar in Hem zelven, in Zijne zending, in Zijn persoon, in Zijne geschiedenis is de openbaring Gods te vinden" [3]). „Christiana religio est, quam Christus in hominibus excitat perficitque" [4]). Christus zelf werkt aan de ziel van den mensch ; daarom is hij hun de hoogste openbaring Gods ; „eine ganze Existenz" moet openbaringscentrum zijn, zooals Schleiermacher dat weder voor het eerst had gezien [5]). En omdat dus pas in Christus God en de

---

1) *Gron. Godgel.*, blz. 42.

2) *Over de beginselen en bedoelingen van dit Tijdschrift, Waarh. in Liefde*, 1843, blz. 233.

3) J. F. van Oordt, *Wat is openbaring van God in Jezus Christus volgens de Evangelische Schriften, Waarh. in Liefde*, 1838, blz. 305.

4) *Theol. Christ.*, p. 9.

5) *Der christl. Glaube*, § 10, Zusatz (Gotha '89, Th. I, S. 145). Van Gilse wijst aan, hoeveel de Groningers juist in de Christologie — beter misschien is het te zeggen, in de godsdienstige waardeering van Christus —, aan Schleiermacher danken, *Gids* 1856, I, blz. 314—319. Dat dit trouwens volstrekt niet inhoudt eene gelijke opvatting van het begrip „openbaring" in het algemeen, dat door Schleiermacher, althans in de „Geloofsleer", in veel beperkter zin wordt gebruikt, zij slechts in het voorbijgaan opgemerkt.

mensch en de band tusschen God en mensch worden gekend, plaatsen zij de Christologie in hunne dogmatiek vooraan, eene indeeling, die Schleiermacher als ideaal voor oogen zweefde [1]).

Tot den inhoud hunner Christusleer zijn de Groningers echter langs andere wegen gekomen dan deze. Schleiermacher heeft zijne Christologie, geheel in overeenstemming met den opzet van zijne dogmatiek, gefundeerd op het Christelijk vroom bewustzijn; de Groningers zijn hier uiterlijker geweest, hebben feitelijk enkele Christologische gedachten, die hen troffen, uit het N. Testament overgenomen en deze achteraf waarschijnlijk gemaakt [2]). Zoo hebben zij, de Logosleer totaal verwaarloozend [3]), de praeexistentie in het middelpunt geplaatst en uit dit persoonlijk voorbestaan, „eens op exegetische gronden aangenomen" [4]), allerlei afgeleid. Het leerstuk maakte hun bovenal begrijpelijk de zondeloosheid van Gods Zoon; „Hij de Zoon van God, de heilige hemeling, werd mensch, en was als mensch onbevlekt, dewijl Hij reeds in hoogere sfeer zich had geoefend in deugd en wijsheid" [5]). Van Christus heet het: „a Deo institutus informatusque est in vita antecedenti" [6]). — Tot zoover over dit punt; hunne gebrekkige leer over Christus, die zeer karakteristiek is voor hun zoeken naar objectiviteit en een onomschreven gezag in het Bijbelwoord, moge niet doen vergeten, welk een groote sprong hier voorwaarts werd gedaan in waardeering der Christelijke openbaring.

Gods doel met de zending van Christus werd ons geteekend als opleiding, „om ons Gode steeds gelijkvormiger te maken". „God als de Opvoeder van het menschelijk geslacht" is ook hier het allesbeheerschende. Wat is nu het doel van

---

1) Schleiermacher, *Zweites Sendschreiben an Dr. Lücke*, voor *der Christliche Glaube* (Gotha '89, Th. I, S. 29—31).

2) Verg. ook hier weder de Vermittlungstheologie, die trouwens meer Christologische speculatie biedt: Ernst Günther, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX Jahrh.*, Tübingen 1911, S. 57—67.

3) Dit merkte Des Amorie van der Hoeven reeds op, *a. w.*, blz. 54—56.

4) *Gron. Godgel.*, blz. 163.

5) Uit eene recensie van Scholtens rede *de Docetismo*, *Waarh. in Liefde*, 1841, blz. 878.

6) *Theol. Christ.*, p. 40.

deze opvoeding? Sedert Hofstede de Groot voor het eerst een dictaat van Van Heusde las, heeft hij geweten, „wat het hoogste op aarde is, naar welks kennis en bezit wij moeten zoeken: de menschelijkheid". [1]) „Humaniteit" is sedert dien het wachtwoord gebleven, een slecht omschreven begrip, dat met de meest verschillende inhouden is gevuld. Dit hoogst-menschelijke was het goddelijke tevens; Hamann's zinspreuk: *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα* was het motto hunner dogmatiek, die ook het goddelijke en menschelijke in Christus opleidingswerk aldus samenvatte, „ut humanum genus institueret et ad Deum duceret". [2]) Wij vinden elders als momenten van dezen arbeid van Christus genoemd: „de verlossing van het drukkend gevoel onzer zondenschuld, de bevrijding van de heerschappij der zonde of van de zondigheid, het leiden tot geloof aan Gods vergevende liefde, het vervullen met Gods heiligen en heiligenden geest", samengevat als herschepping, als het binnenleiden in eene nieuwe wereld [3]). — Dit alles leeft echter niet; het zijn de traditioneele woorden, hier slechte vertolkers geworden van zielkundige werkelijkheden van gansch ander type. Het is onnoodig op deze gedachten in te gaan; wij blijven hier in hoofdzaak geheel op de wegen, die ook het Oud-Liberalisme had betreden. De gansche Groninger theologie met hare ontwikkeling, opleiding, haar Humanisme, is één manifest tegen de rechtzinnige grondstelling, die geen ontwikkeling kende van menschheid en mensch zonder het zoenoffer van Christus en de wedergeboorte van den enkeling. — De Satisfactieleer, in het Oud-Liberalisme nog zwakjes gehandhaafd of onder vreemd étiquet bewaard, wordt hier onomwonden als on-Bijbelsch en on-Christelijk terzijde gesteld [4]), ondanks het herhaald protest der Godgeleerde Bijdragen [5]). Dit alles ligt zoozeer in de algemeene beginselen besloten, dat het nauwelijks vermelding behoeft.

---

1) *Gron. Godgel.*, blz. 18.
2) *Theol. Nat.*, p. 42.
3) *Gron. Godgel.*, blz. 45 vlg.
4) Zie *Gron. Godgel.*, blz. 181—183; *Theol. Christ.*, p. 78—84.
5) Ook Des Amorie van der Hoeven schrikt voor deze negatieve houding terug en aanvaardt Christus' zoendood als mysterium tremendum, *a. w.*, blz. 58—60.

Ons rest het laatste punt: op welke wijze komt de openbaring Gods in Christus tot ons. Ziehier weer eene treffende nieuwe gedachte van groot gewicht: de kerk wordt in hare beteekenis verstaan. Ook hier is Schleiermachers invloed erkend [1]). Zal de Christelijke openbaring een levend iets worden, niet blijven liggen in de doode letter van het verleden, dan moet er een instituut zijn, dat ook thans nog die opleiding door Christus tot eene werkelijkheid voor ons maakt.

Dat is de kerk en Christus is „perpetuus Ecclesiae princeps" [2]); de stichting der kerk, voorbereid in het samenbrengen der Apostelen, is eigenlijk het voornaamste werk van den opvoeder der menschen geweest [3]) en hij gaat voort die kerk te besturen. Wij moeten den moed hebben te doorgronden en te prediken, „hoe Gods Zoon, even gelijk voor achttien eeuwen op aarde geleefd heeft, zoo nog leeft en werkt voor en in de menschheid, en hoe Hij, even gelijk Hij toen zijne apostelenschaar tot eene kleine Gemeente gevormd heeft, even zoo door alle eeuwen heen en nog tegenwoordig zijne gansche Gemeente leidt, opvoedt en volmaakt" [4]). En niet enkel als een voortleven van den geest van Christus wordt dit begrepen, Hofstede de Groot spreekt van „zijn blijvend, persoonlijk, uit den hemel op aarde voortgaand werken" [5]), zonder deze uitdrukking echter voldoende op te helderen.

Zoo is ook hier weder de gedachte van ontwikkeling en opleiding de eerste; de kerkgeschiedenis wordt „het verhaal der voortgaande opvoeding van God door Jezus Christus" [6]); eene ontwikkeling, waarin allerlei onderscheiden typen van Christelijk leven en van Christelijke leer en ook innerlijke vooruitgang in de opvatting der Christelijke waarheid sedert

---

1) *Gron. Godgel.*, blz. 98.
2) *Theol. Christ.*, p. 9.
3) *Theol. Christ.*, p. 42; *Gron. Godgel.*, blz. 98.
4) *Gron. Godgel.*, blz. 73, verg. blz. 146.
5) *Gron. Godgel.*, blz. 67.
6) *Gron. Godgel.*, blz. 50. — De Groningers hebben deze opvatting der kerkgeschiedenis als eene vondst van beteekenis beschouwd en hebben hier verwantschap gezien met het Katholieke traditiebegrip, zie *Gron. Godgel.*, blz. 67—78. Van Gilse acht het „mystiekerij", *a. w.*, blz. 331.

het N. Test. onbekommerd worden erkend [1]). Toch had dit natuurlijk zijne grenzen. In de kerk werkt naast de levende Heer ook de geest der wereld en er moet dus een toetssteen worden gevonden om te scheiden wat niet bijeen behoort.

Ook hier is de Groninger theologie, zoekend naar een' vasten maatstaf, niet gelukkig geweest; zij heeft uit het verleden willen ontvangen, wat dat verleden, naar hare eigen methode, haar niet geven kon. Biblicistische motieven spelen hier wederom eene groote rol [2]). Norm zal zijn „Gods Openbaring in Zijnen Zoon, gelijk het Nieuwe Verbond die bekend maakt". [3]) Dit is eene stelling, die naar twee zijden dreigt te verworden. Zij kan aan den eenen kant zoo vervloeien, dat Christelijk moet heeten al wat zich in eenigerlei zin aan Jezus gebonden weet, ter anderer zijde is er vrees voor eene verstarring, waarbij eenvoudig de gansche leerstellige inhoud van het N. Test. als norm wordt opgesteld. Het is mij niet duidelijk geworden, wat de Groningers in dezen bedoelen. Nu eens lijkt het kriterium „de overeenstemming met den geest van Jezus Christus, zoo als wij Hem uit het Nieuwe Verbond kennen" [4]) en wordt verklaard, dat de apostelen toch ook slechts hùnnen kijk op den Heer geven, zoodat „èn vorm èn inhoud der Christelijke waarheid bij de Apostelen en bij ons later levenden verschillen". [5]) — Maar dan ook weer wordt ons gezegd, „dat alleen in de schriften des N. Verbonds de werking des heiligen geestes geheel zuiver wordt gevonden, waarom aan deze moet getoetst worden, wat later in de kerk is geleerd en geschreven" [6]). Dergelijke uiteenloopende en onvaste stellingen veroorzaken onvermijdelijk eene groote onzekerheid in het bepalen van de Christelijke waarheid; zij zijn

1) *Gron. Godgel.*, blz. 77, 70; *Theol. Christ.*, p. 141—145.

2) Zie daartegenover de methodisch volkomen heldere oplossing van Schleiermacher in dezen, die na eenmaal te hebben vastgesteld, wat het wezen des Christendoms is (*Der christl. Glaube*, § 11), nu logisch van daaruit kan bepalen, wat in het Christendom ketterij moet heeten. (*Der christl. Glaube*, § 22).

3) *Gron. Godgel.*, blz. 68.

4) *Gron. Godgel.*, blz. 68.

5) *Gron. Godgel.*, blz. 69.

6) *Gron. Godgel.*, blz. 194; verg. blz. 71.

wederom karakteristiek: de geest, die steun zoekt bij de letter.

De autoritatieve beteekenis, in dezen aan het N. Test. toegekend, is trouwens nergens gebouwd op een dogmatisch inspiratiebegrip, maar op de betrouwbaarheid der schrijvers, twee zeer verschillende opvattingen, die elkaar in het Oud-Liberalisme wederzijds moesten steunen. Hier geldt slechts het historisch beginsel, zooals ons dat blijkt uit de eindeloos gerekte strijd tusschen „Waarheid in Liefde" en de „Godgeleerde Bijdragen" over „feilloosheid" of „onfeilbaarheid". De Groningers wilden het historisch begrip „feilloosheid" [1]; conservatieve elementen onder de Oud-Liberalen meenden daartegenover: „Het is niet het gezag der Apostelen alleen, maar het geloof aan Gods openbaring, dat bedreigd wordt", indien men de onfeilbaarheid, „bepaaldelijk in de verkondiging van het Evangelie", niet meer vasthoudt [2]; „de Apostelen stonden onder zulk eene hoogere leiding, dat zij onfeilbare Leeraars der Christelijke waarheid moeten geacht worden [3]).

Dit verschil van inzicht verwondert ons niet; het Oud-Liberalisme, dat de geopenbaarde waarheid vond in de geschreven woorden uit het verleden, moest, zoo al niet met de oude orthodoxie dat woord zelf, dan toch den schrijver ervan boven menschenmaat verheffen. De Groningers merken de openbaring Gods in Christus ook thans nog op in de kerk des Heeren en konden zoo ten slotte slechts in Christus zelf den norm vinden: „Hij is de eenige onfeilbare en zondelooze, de eenige Meester; alle zijne volgelingen, hoe verschillend ook in trap en mate van

---

[1] *Gron. Godgel.*, blz. 61—63; S. Coolhaas van der Woude, *Op welke gronden rust het gezag van de Apostelen onzes Heeren en van hunne Schriften? Hoedanig is dit gezag en hoever strekt het zich uit?*, *Waarh. in Liefde*, 1844, blz. 483—544. — Dezelfde: *Kan het worden bewezen, dat de Apostelen onfeilbaar waren? Zoo neen; op welke gronden steunt het, dat zij niet hebben gefeild in de opvatting des Christendoms?*, *Waarh. in Liefde*, 1848, blz. 516—582.

[2] H. van Heyningen, *Kan de feilloosheid der Apostelen bewezen worden, wanneer men hunne onfeilbaarheid ontkent en heeft men grond om die te ontkennen*, *Godgel. Bijdr.*, XXII 1848, blz. 759, 761.

[3] *Iets over de Leer van Jezus en zijne Apostelen, zooals die voor ons is bewaard in de H. Schriften des Nieuwen Testaments, beschouwd in hare zekerheid en haar gezag*, *Godgel. Bijdr.*, XIII 1839, blz. 296; zie ook *Godgel. Bijdr.*, XVIII 1844, blz. 404.

kennis, geloof en liefde, zijn allen broeders" [1]). En omdat zij dien Christus niet meenden te kunnen behouden zonder den stevigen grondslag van het geheele Bijbelsche bericht aangaande hem, moest eene historische feilloosheid worden vastgehouden en meende men, met den overmoed der traditie, op de Tubingers van uit de hoogte te moeten neerzien [2]).

Geloof en dogma, openbaring, kerk: onder deze drie hoofden trachtte ik voorname karakteristica der Groningers samen te vatten [3]). Dit alles overziende, behoeft het geen nader betoog, dat hunne geestelijke verhouding tot de tijdstroomingen eene gansch andere was dan van het Oud-Liberalisme. Zij zijn aan het Duitsch-Idealisme niet voorbijgegaan en hebben hun voordeel trachten te doen met een Lavater, een Jung Stilling, een Claudius, met Hamann en Jacobi, zoo goed als met Kant en Schleiermacher, dat alles in den geest van en veelal ook onder den invloed van de Vermittlungstheologie, die rijk gezegende, die vruchten plukte van traditie en Duitsche denkersarbeid beide [4]).

Dat zij met hunne Christocentrische theologie, met hun niet-principieel, maar toch wel zeer krachtig Biblicisme, en een uit beide voortspruitend Supranaturalisme straks in de dagen van strijd tot de tegenstanders van de moderne

---

[1]) S. Coolhaas van der Woude, *Kan uit Jezus' dood, opstanding, het onderwijs na dien tijd door Hem aan de Apostelen gegeven, Zijn hemelvaart, de buitengewone teekenen op den Pinksterdag, en het eigen nadenken der Apostelen over dit alles, in verband met hetgeen zij vroeger in Jezus hadden opgemerkt, de verandering en omkeering der Apostelen, van den Pinksterdag af in hen zigtbaar, genoegzaam worden verklaard? Of moeten wij hier nog eene meer onmiddellijke Werking van God op hunnen geest aannemen? Waarh. in Liefde*, 1841, blz. 504.

[2]) *Gron. Godgel.*, blz. 60; reeds Van Gilse wijst op het gevaarlijke van hun standpunt, *a. w.*, blz. 325.

[3]) Chantepie de la Saussaye sen. ziet als twee der hoofdpunten „la déclaration que Christ était le centre de la vie chrétienne comme de la théologie", en de waardeering der kerk als „le corps du Christ vivant", D. Chantepie de la Saussaye, *La Crise religieuse en Hollande*, Leyde, 1860, p. 72.

[4]) Men zie vele van deze namen genoemd, b.v. *Gron. Godgel.*, blz. 20, 21, 26, 27, 49, 53. Hunne *Theol. Nat.* draagt overigens op tal van bladzijden de bewijzen, dat zij Kant bitter slecht hebben verstaan.

Wat hunne verhouding tot de Vermittlungs-theologie betreft, men lette op de treffende gelijkheid van geest in *Waarheid in Liefde* en in het tijdschrift van Ullmann en Umbreit: *Theol. Studien und Kritiken*, zooals die in Ullmann's geciteerd artikel wordt aangewezen, *Stud. u. Krit.* 1844, S. 772—774.

theologie zouden behooren, spreekt van zelf; een zich scharen onder het andere vaandel zou een verraad aan die beginselen beduid hebben, die aan hun stelsel en aan hunnen arbeid warmte geven en leven. Tegenover de opwekking van godsdienstig leven in Nederland, die niet in hare banen ging, tegenover het Réveil heeft het Humanistisch Groningen zich sterk en rustig gevoeld in de onbestreden overmacht van een' geleerden Erasmus over den rustverstoorder uit Wittenberg.

§ 3. Het Réveil.

Het is niet moeilijk in te zien, dat het oudste Modernisme in ons land, ondanks al zijne polemiek tegen Oud-Liberalisme en Groninger theologie, in hooge mate is voorbereid door wat er aan Aufklärungs-geest en Rationalisme in dat Oud-Liberalisme, door wat er aan Humanisme en Evolutionisme bij die Groningers te vinden was. Maar het Réveil, kan men dat met mogelijkheid onder de factoren der voorbereiding rangschikken? Ik moet onmiddellijk erkennen: tusschen de beginselen van het Réveil en die van de Moderne Theologie in hare oudste periode, is geene gemeenschap, volstrekt geene. Ons stellende op de ontwikkelingslijn, die in onze theologie leidde van de wijsbegeerte van de 18de tot het Modernisme uit het midden van de 19de eeuw, zien wij de „theologie" van het Réveil louter als negatie, als afwijzing van al die factoren in den geest des tijds, die leiden zouden tot de Moderne Theologie. [1]) —

Dat ik er hier eene paragraaf aan wijdt, vindt zijne reden niet alleen in de behoefte om een althans eenigszins voltooid beeld te geven van de theologische richtingen in ons land in den tijd van het ontstaan der Moderne Theologie, maar

---

[1]) Terecht merkt De la Saussaye Sen. op, dat men eigenlijk van de „theologie" van het Réveil moeilijk kan spreken. „De Réveil als zoodanig had geene theologie. Wat men alzoo noemt, is de onwetenschappelijke poging om de gansche overgeleverde stof onaangetast te bewaren tegenover iedere kritische werkzaamheid des geestes". D. Chantepie de la Saussaye, *De Nood der Kerk*[2], Rotterdam 1865, blz. 5. Om der eenvoudigheid wil blijf ik echter maar van de „theologie" van het Réveil spreken, al erken ik, dat het „zelfstandige" en het „kritische", dat aan ware theologie niet mag ontbreken, hier in te hooge mate wordt gemist.

ook in het feit, dat de tegenstanders van die theologie niet te verstaan zijn zonder dien achtergrond van het Réveil. Juist omdat de moderne polemiek dit m. i. vaak over het hoofd heeft gezien en dikwijls het religieuse leven niet opmerkte, dat in de bestreden rechtzinnige leerstellingen school, heeft men menigmaal eenvoudig langs zijnen tegenstander heengeslagen, terwijl men meende hem doodelijk te treffen.

Hoezeer ik mij er van bewust ben, dat de teekening van het Réveil er hoogst gebrekkig en onvolledig door zal worden, ook hier moet ik weer voorbijgaan aan de meer algemeene vragen en zal niet trachten de verhouding te bepalen van het godsdienstig-zedelijk leven van het Réveil in zijne vele Piëtistische, Methodistische, sociale staatkundige, literaire uitingen tot de Hollandsche cultuur in de eerste helft der 19de eeuw; al gaat het hier bezwaarlijker dan elders, ik beperk mij ook thans tot de dogmatische kwesties. Wie het Réveil wil leeren kennen, leest gedichten van Bilderdijk of het Dagboek van Willem de Clercq of de Brieven van Da Costa of de staatkundige opstellen en brochures van Groen van Prinsterer, hij laat liefst liggen, wat zich van de zijde dier mannen als theologie komt melden. Toch is het, meen ik, wel doenlijk, ondanks de rijke verscheidenheid van menschen en beginselen en ondanks de gebrekkige theoretische bezinning, enkele algemeene lijnen te trekken. [1])

---

[1]) Onder het Réveil wordt hier, zooals gewoonlijk, verstaan die geestelijke beweging, waaraan Bilderdijk den stoot gaf en die, verder sterk beinvloed van uit Fransch-Zwitserland, zich weldra beperkte tot enkele aristocratische kringen in Amsterdam en Den Haag, met hunne „cercles" en „réunions" en „meetings", totdat zij, na het ophouden van de bijeenkomsten der „Christelijke Vrienden" in '54, haar middenpunt en langzamerhand hare typische trekken ging verliezen. Dit is het Réveil, zooals b.v. Pierson het geteekend heeft in *Oudere Tijdgenooten*, zooals het ook begrensd is bij Knappert; *a. w.*, deel II, blz. 280—298. Dr. Van Lonkhuijzen wil hiervan onderscheiden „de" Réveil (J. van Lonkhuijzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn prediking*, Wageningen 1905, blz. 23), waarmee hij dan wil aanduiden „de algemeene nationale ontwaking" van Gereformeerd leven, dus ook de secten- en conventikelbeweging bij schippers en boeren, straks de Afscheiding, bij Knappert alles samengevat onder het opschrift: Tegen den geest der eeuw (*a. w.*, deel II, blz. 272—313). Zonder de onderscheiding van Van Lonkhuijzen over te nemen, kan ik voor mijn doel toch wel eens een enkel punt ontleenen aan de opwekking in meer algemeenen zin genomen.

Drie vragen wil ik stellen, die mij in het verband van deze studie de belangrijkste lijken en wel deze drie:

Welke is de religieuse grondslag van de theologie van het Réveil?

Welke is de inhoud dier theologie?

Welke is hare verhouding tot de wijsgeerig-theologische principes, die vanaf de 18de eeuw in steeds sterker mate hunnen invloed lieten gelden?

Het Réveil heeft in langen, telkens hernieuwden strijd geijverd voor het herstel van het Oud-Protestantsche dogma. Wij vragen het eerst naar het diepste motief van dezen strijd en een antwoord is niet moeilijk te vinden. De grondslag dier orthodoxie, dier rechtzinnigheid, die hier en daar zelfs is geworden tot enge leerstelligheid, is geweest — men aanvaarde Piersons paradoxale uitdrukking — „orthodoxie des harten" [1]). Het Réveil heeft religie „beleefd" met al de intensiteit van gemoedsleven, die zulke perioden van „opwekking" maken tot onmisbare elementen in de ontwikkelingsgeschiedenis van het Christendom.

Zal de vroomheid van het Réveil kleur voor ons krijgen, dan moeten wij, geleid door Willem de Clercq's Dagboek of door wat Pierson ons verhaalt van de vrienden zijner ouders, in den geest het intieme leven meemaken dier stille, gewijde avonden, als men in engen kring bijeenkwam, om samen Da Costa den Bijbel te hooren uitleggen of een ander der broeders te hooren spreken, om samen te zingen en te bidden. „Er was zulk eene innigheid, zulk eene vereeniging, wij waren daar als broeders en zusters . . . . Het was een zalige, onvergetelijke avond" [2]). Wij leeren daar kennen eene diepe, persoonlijke gevoelsvroomheid, een opgaan van de gansche ziel in de dingen Gods, een leven met God, dat verstaan werd door het hart, door het gemoed, door „onze innigheid", zooals Bilderdijk het uitdrukte [3]).

---

1) A. Pierson, *Oudere Tijdgenooten* [2], Amst. 1904, blz. 199.

2) A. Pierson, *Willem de Clercq naar zijn Dagboek*, Deel II, Haarlem '89, blz. 142 vlg.

3) Pierson, *Oudere Tijdgen.*, blz. 178. — Karakteristiek is het b.v., dat de eerste historische figuren, van wie in de *Nederlandsche Stemmen*, het eerste grootere Réveil-tijdschrift, eene levensschets wordt gegeven, menschen zijn als Jean de Labadie en Mad. Bourignon.

Deze kleine, gesloten bijeenkomsten geven tevens een blik op de geestelijke afkomst van ons Hollandsch Réveil, dat, ondanks Bilderdijks langen, voorbereidenden arbeid [1]), toch eerst een opwekkingsbeweging is geworden, toen Methodistische vroomheid, door Haldane en Drummond van uit Schotland naar Frankrijk geleid, vandaar langs allerlei wegen over Hollandsche geesten vaardig werd [2]).

Zoo is ook hier, gelijk in alle tijden van opwekking van godsdienstig leven, de religie, in welken vorm dan ook gebracht, tot het allesbeheerschende middenpunt geworden van het menschelijk leven in al zijne geledingen; aan wat men de voorschriften en geboden Gods achtte, mat men niet enkel eigen persoonlijk streven, maar ook de kunst, ook de wetenschap, ook het maatschappelijk leven, ook den staat. Bij sommigen, ongetwijfeld, werd deze maatstaf vrij uiterlijk aangewend, anderen, fijnere geesten als De Clercq, hebben nooit het besef verloren, dat men hier aan het gevaar niet kon ontkomen ongelijksoortige grootheden te gaan vergelijken. Maar bij allen, de verhouding tot God het eerste en het doorslag gevende, eene verhouding, waarin men veelal was gekomen langs den weg van een Methodistisch bekeeringsproces, die men het liefst onderhield en aankweekte in Piëtistische collegia, onder broeders en zusters bijeen [3]).

---

1) Bilderdijks invloed vooral van 1817—'27, toen hij in Leiden onderwijs gaf in de Vaderlandsche Geschiedenis; zie zijne leerlingen uit dien tijd bij Knappert, *a. w.*, II, blz. 282.

2) „Allerlei wegen"; ik wijs slechts 1⁰. op persoonlijken invloed, op de corypheeën uit het buitenland, die hier op de „soirées religieuses" kwamen spreken, zie b.v. L. Wagenaar, *Het Réveil en de Afscheiding*, deel I, Heerenveen 1880, blz. 129; men denke ook aan Groen's verblijf in Brussel, terwijl Merle d'Aubigné daar arbeidde; 2⁰. op de ijverige lectuur, vooral in aristocratische kringen, van de geschriften der Zwitsers, zie G. Groen van Prinsterer, *Le Parti anti-révolutionnaire et confessionel*, Amst. '60, p. 2; D. Chantepie de la Saussaye, *La Crise*, p. 45; 3⁰. op vertalingen van tal van hunne preeken en artikelen, zie Wagenaar, *a. w.*, blz. 108—126; 4⁰. op vele artikelen in onze Réveil-tijdschriften over den gang van zaken, de vervolgingen, enz. in Zwitserland.

3) Bezwaren tegen het Methodistische heeft men ook zelf wel gevoeld. Zie b.v. De Clercq's *Dagboek*, II, blz. 236: „dat methodistische, dat ik zoo dikwijls heb willen aannemen, houdt niet op mij; het is eene zekere miskenning van de vrijheid der daden Gods, die juist door middelen werkt, die wij niet zouden gekozen hebben".

En wat ons aldus het practische leven van de vroomheid van het Réveil te zien geeft, dat vinden wij door tal van uitspraken bevestigd. Men heeft het zelf zeer goed geweten, dat het aankwam op het leven der ziel, op die „innigheid", dat men „die zalving deelachtig" moest zijn „die alle dingen leert" [1]. „*Met het hart* beledene waarheden" moesten de groote fundamenteele stellingen van het Christendom zijn. [2] Op „het personeel geloof van den Godgeleerde" valt alle nadruk. [3] Niemand kan baat hebben bij de Christelijke leerstellingen, „zoo lang zij niet door den Geest Gods levend gemaakt zijn *in zijne ziele*." [4]

En wat zoo in het algemeen geldt, dat wordt ook bij het afzonderlijk leerstuk doorgevoerd. „De erkentenis van de alvermogende kracht der genadewerkingen Gods" is slechts bij hen te verwachten, „die de alles overstijgende heerlijkheid Gods, en de verworpenheid van den ongeheiligden zondaar *recht levendig ervaren hebben*." [5] „*In zijn eigen persoonlijkheid*" moet men leeren kennen „de volheid en diepte der vervulling van het woord der bedreiging tot Adam gebracht: Gij zult den dood sterven"; het leerstuk der particuliere genade in Christus, dat „de gezegende Immanuel zich voor zijne kerkbruid heeft in den dood gegeven, en voor haar eene oneindig innigere liefde heeft betoond, dan Hij voor zijne schepselen koestert in het algemeen", het moet „*een geloofsbesef*" zijn, „geen bloot verstandsbegrip." [6] En ook de leer der Uitverkiezing van eeuwigheid, „hare bewering en belijdenis gaat uit van een door Gods Woord gewerkt *gevoel* van de oneindige Majesteit, Wijsheid, Heerlijkheid en Ondoorgrondelijkheid van onzen God." [7]

Op het zelf-ervarene, zelf-gevoelde dus kwam het aan; het geloof was, zeer individueel, het innigste leven van

---

[1]) *Over de verhouding der waarheden des geloofs tot de praktijk des Christendoms, Stemmen en Beschouwingen*, deel I, Amst. 1839, blz. 61.

[2]) *Over de band der eenigheid van de onderscheidene Gereformeerde kerken, Stemmen en Beschouwingen*, deel I, blz. 19. Ik cursiveer.

[3]) Het voorlaatst geciteerde artikel, blz. 62.

[4]) *aldaar*, blz. 66. Ik cursiveer.

[5]) *aldaar*, blz. 65. Ik cursiveer.

[6]) *aldaar*, blz. 64. Ik cursiveer.

[7]) *aldaar*, blz. 63. Ik cursiveer.

elke, door Gods genade behouden, ziel, „de omhelzing van God in zijne beloftenis" [1]). „Innerlijke ondervinding of, gelijk het in de taal van het Réveil heette, bevinding is bij hen het een en het al" [2]).

Zondige hoogmoed is het daarentegen, op rationalistischen trant te pogen Gods wereld met het verstand binnen te dringen, te willen begrijpen de geestelijke dingen. Op den weg tot God kan het redelijk denken ons geen stap verder brengen. Het hart van den wedergeboren mensch kent de diepten Gods, niet het verstand, niet „het dwaallichtje mijner spoorbijstere rede", [3]) niet dat „schijnziek denkvermogen", zooals Bilderdijk het noemde, waarvan hij dichtte:

„Rampzalig onding! lamp, in de aardsche stoflijkheden
Tot schemerlicht bestemd bij 't zetten onzer treden." [4])

„Men moet God gevoelen, niet denken"; „de geheele godsdienst behoort tot het gevoel, is waarlijk gegrond in de inwendige bevinding" [5]).

„Het hart is 't dat gelooft, gelooven is gevoelen" [6]).

„'t Geloof behoort niet aan de Reden;
Het werkt en wortelt in 't gemoed" [7]).

Zoo is de vroomheid van het Réveil in diepste wezen, waar wij haar aldus geheel bepaald zien door het geloof des harten, door motieven van het gemoed, door gevoelsindrukken, principieel verschillend van het godsdienstig leven in het Oud-Liberalisme, dat zijn hoogste orientee-

---

1) *Bijbelsche persoonsbeschrijving, Stemmen en Besch.*, deel I, blz. 14.

2) Pierson, *Oudere Tijdgen.*, blz. 65 „De aanhangers van het Réveil waren allen zonder onderscheid gevoelsmenschen", *a. w.*, blz. 63.

3) De uitdrukking is van den bekenden Réveil-man De Liefde, in *Twee merkwaardige Brieven van Heldring en De Liefde*, 's Grav. z. j., blz. 5.

4) *De Dichtwerken van Bilderdijk*, deel V, Haarlem 1857, blz. 122, 120.

5) Twee citaten uit Brieven, aangehaald bij Pierson, *a. w.*, blz. 180.

6) *Dichtwerken*, deel V, blz. 227.

7) *Dichtwerken*, deel XIII, Haarlem 1859, blz. 287; zie ook het gedicht *Het Vergaan*, in *Dichtwerken*, deel V, blz. 112—123. — In zijne verhouding tot het 18de eeuwsche geestesleven is Bilderdijk in dit opzicht te vergelijken met de Piëtisten en Romantici uit de Idealistische periode, als Hamann en Jung Stilling, Jacobi en Schleiermacher, al heeft hij hen niet gekend; zie H. Bavinck, *Bilderdijk als denker en dichter*, Kampen 1906, blz. 113; verg. Pierson, *a. w.*, blz. 148. Kant kende hij wel; met diens kritiek op het dogmatisch Rationalisme stemde hij gaarne in, zie Bavinck, *a. w.*, blz. 103—112, natuurlijk niet met het andere deel zijner philosophie, dat een uitgangspunt zocht in 's menschen „autonomie".

ringspunt vond in het redelijke en het moreele. Minder scherp is de grenslijn te trekken — men lette wel: waar het dit punt betreft — naar de zijde der Groningers, die van de Duitsche theologie hadden geleerd, den zin van het woord geloof dieper te vatten, als: gevoel van gemeenschap met God. Maar veel verder gaat dan ook al de gelijkenis niet, want het maakt wel groot verschil, of dit gevoel gewekt wordt door motieven van Romantischen, Piëtistischen, Methodistischen aard, dan wel door levensblij Humanisme en Optimisme.

In welke vormen heeft nu het Réveil zijn geloofsleven gekleed, welke is de inhoud van zijne theologie? Zeer in het algemeen kan het antwoord luiden: in de vormen der Oud-Protestantsche orthodoxie. Dit antwoord echter behoeft eenige nadere toelichting; immers het moet ons in hooge mate bevreemden. Indien er eenige waarheid is gelegen in de opmerking van Schleiermacher, dat elk dogmatisch stelsel, hoeveel het ook aan het verleden te danken moge hebben, toch steeds de teekenen aan zich moet dragen van den tijd, waarin het ontstaat [1]), dan verbaast het ons te zien, hoe een zoo sterk religieuse beweging, als het Réveil was, zijne toevlucht heeft gezocht bij de dogmatische fixeering uit een geheel andere periode van geestelijk leven. En te meer verbaast ons dit, als wij er aan denken, hoezeer bij het Réveil het gevoel op den voorgrond trad, de meest individueel bepaalde factor van het menschelijk zieleleven, waarbij ook aan individueel uiteenloopende vertolking in theologische stellingen eene ruime plaats schijnt te moeten worden ingeruimd. Inderdaad, door een doel te willen bereiken, dat men eigenlijk nooit bereiken kon, door orthodoxie te zoeken langs een weg, die reeds aanstonds in tegengestelde richting voerde, hebben de groote figuren van het Réveil van zijne theologie een zonderling mengsel gemaakt, hebben zij hopeloos veel misverstand verwekt naar buiten en eindeloozen strijd in eigen kring. Rijken zegen heeft het Réveil gebracht, maar ik meen ook te mogen

---

[1]) Zie b v. Schleiermachers *Glaubenslehre* [2], § 19 (Th. I, Gotha 89, S. 201—208.)

zeggen: het Réveil is ten slotte te gronde gegaan aan zijne eigen theologie.

Een en ander wil ik wat nauwkeuriger trachten aan te wijzen. Individualistisch getinte vroomheid is kenmerkend voor het Réveil; hoe kan het anders, waar elk zich persoonlijk door zijnen God geroepen acht. Nu behoorden tot de kringen van het Réveil menschen van zeer uiteenloopend type; men herinnere zich slechts de portretten, die Pierson van de besten onder hen in al hunne individueele onderscheidenheid schetste, om zich dat weer helder bewust te worden. Dat moest ten gevolge hebben en had ook ten gevolge individualistisch gekleurde theologie. — Zeker, er waren bepaalde punten, waaromtrent men zich althans rondom één formule vereenigde, al is ook hier stellig de psychologische achtergrond niet steeds dezelfde geweest, maar er waren meer pnnten, waarin de grootst mogelijke verscheidenheid aan het licht trad. „La plupart des hommes distingués concilièrent avec leur ardeur pour la saine doctrine le désir sincère de ne pas entraver l'union fraternelle en attachant trop d'importance à des divergences secondaires, réelles ou apparentes" [1]). In zake de „divergences secondaires", ja zelfs ook, waar het „la saine doctrine" betrof, is het Réveil in hooge mate heterodox geweest.

Zoo was het reeds van Bilderdijk af, die Arminius in bescherming nam, die Arabisch wilde verstaan, „om aan te toonen, dat Mahomet Christen was met het hart", die met de Transsubstantiatie en met het Roomsch-Katholicisme meer ophad, dan de formulieren zijner kerk hem veroorloofden. [2]) En de Voorredenen van de vier achtereenvolgende drukken van Scholtens Leer der Hervormde Kerk (in het bijzonder die van den eersten en tweeden druk) liggen daar als de onweerlegbare bewijsstukken van de ketterijen, door de voortreffelijkste Réveil-mannen als hunne meening ten beste gegeven. Had Scholten, de dogmatische fijnproever, het Réveil in zijn eigenlijken, Piëtistisch-Methodistischen aard beter gekend en gewaardeerd, had hij bedacht, dat individualisme en heterodoxie de natuurlijkste

1) Groen, *Le parti antir. et conf.*, p. 10.

2) Pierson, *Oudere Tijdgen.*, blz. 180 vlg., 185—188.

gevolgen zijn, waar het hart, het gemoed gaat theologiseeren, hij ware misschien minder vertoornd geweest over kettersche afwijkingen bij hen, die op hun Gereformeerd zijn gaarne den nadruk legden. Maar wat het zakelijke betreft, had hij gelijk; Groen, Da Costa, Capadoce, allen weken zij af van de leer der vaderen.

Wij zullen op deze vele individueele theologoumena zelf hier niet ingaan en liever vragen: hoe kon men van deze persoonlijk gekleurde gevoelstheologie geraken tot de fictie, te samen goed Gereformeerd Protestantsch te zijn, zoo Gereformeerd, dat velen konden droomen van wettelijke handhaving der formulieren. Het antwoord is gecompliceerd: ongetwijfeld hebben ook tal van practische motieven eene rol gespeeld, zoo in 't bijzonder na Molenaars Adres van '27 en na de Afscheiding overwegingen van Kerkrechterlijken aard; ook het feit, dat men de reactie vertegenwoordigde tegenover een' zeer on-Gereformeerden tijdgeest. Dat alles dreef naar „Gereformeerd" willen zijn. Maar er is meer. Letten wij op de uitspraken van het Réveil zelf; ondanks individueele afwijkingen hier en daar, is er door de gemeenschappelijke beinvloeding, die men onderging, door den geest van verbroedering en eenheid, waarin men leefde, toch eene zekere gelijkheid van theoretisch inzicht, van theologie ook te constateeren, eene gelijkheid, die aldus is samen te vatten: men wilde zijn Bijbelsch, Protestantsch, Gereformeerd. — Over elk dezer drie een woord.

Bijbelsch zijn, dat wilden het Oud-Liberalisme en de Groningers ook; maar bij hen gold het in gansch anderen zin. Door eigen grondbeginselen gedwongen, hadden zij, al was het soms met aarzeling, het volstrekt, woordelijk gezag der H. Schrift laten varen en waren op allerlei bemiddelende theorieën bedacht geweest. De gevoelsvroomheid van het Réveil, wier theologie geen ander uitgangspunt kon hebben dan het wedergeboren hart, kon evenmin leiden tot het dogma der woordelijke inspiratie, tenzij men een' gedachtensprong maakte, waaraan elke theologische bezinning vreemd was. Desniettemin werd het leerstuk van „de Goddelijke ingeving, de onfeilbaarheid en

het beslissend gezag der Heilige Schrift" [1]) voor het Réveil „le dogme des dogmes" [2]). Dat men hierbij alle theologische consequentie uit het oog verloor, is eene bedenking, die bij het Réveil nooit is opgekomen.

Van een geven en nemen, als elders, was hier dus geen sprake; de accomodatietheorie werd onvoorwaardelijk afgewezen: „Geen schikking naar Joodsche en andere vooroordeelen, in de leere des Heeren en Zijner Apostelen" [3]). „Een dier waarheden, die wij tegen Ongeloof en Bijgeloof, tegen het rationalistische Neologisme en tegen het antibijbelsche Papisme in de eerste plaats verdedigen, is de eenzelvigheid van het Woord van God met de Schrift van God" [4]). Groen verklaart, „dat men, òf met onvoorwaardelijke onderwerping aan de Heilige Schrift, Christen; òf met wegredenering van de Heilige Schrift, Jacobijn en Radicaal wordt" [5]); Da Costa vindt in het: Daar staat geschreven, „de eene onverzetbare rotsgrond voor de eeuwen" [6]) en ook hij stelt ons voor eene keus: „de Heilige Schrift het Woord van God den Heer, dan wel het werk van feilbare, maar aanmatigende evenzeer als bekrompene menschen, die toch spreken en schrijven durven als getuigen en tolken van een God, die niet liegen kan" [7]).

Zoo hoorde men Gods stem in elk woord van den Bijbel, al bleef ook aan de persoonlijkheid van den schrijver zekere beteekenis toegekend, „gelijk dezelfde adem eens menschen een ander geluid te weeg brengt door de bazuin, of door de fluit, of door de trompet" [8]). Men erkende „ook het wezenlijk menschelijke van den oorsprong der heilige boeken even stellig en bestemd als het waarachtig goddelijke van

---

1) G. Groen van Prinsterer, *Brieven van Mr. Isaac da Costa*, deel II, Amst. 1872, blz. 271.

2) Uitdrukking van Gaussen, geciteerd bij De la Saussaye, *De godsdienstige bewegingen*, blz. 100.

3) *Nederlandsche Stemmen*, deel I, 1834, no. 10.

4) *Het Woord en de Schrift van God, Stemmen en Besch.*, I, blz. 145; verg. ook b.v. *Stemmen en Besch.*, II, blz. 180—185.

5) G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie*, Leiden 1847, blz. XI.

6) I. da Costa, *Rekenschap van Gevoelens, bij gelegenheid van den strijd over het Adres aan de Hervormde Gemeente in Nederland*, Amst. 1843, blz. 45.

7) I. da Costa, *Wat er door de theologische faculteit te Leyden alzoo geleerd en geleverd wordt. Een Stem der smart en des beklags*, Amst. 1857, blz. 24.

8) *Nederl. Stemmen*, I, no. 2.

derzelver ingeving; maar de wijze, waarop die twee schijnbare strijdigheden vereenigd en verbonden zijn in de Schrift is ons verborgen; de zaak zelve behoort niet tot het gebied des verstands, maar tot dat des geloofs. Wij volstaan met te weten: de Schrift is geheel goddelijk, en toch ook geheel menschelijk" [1]).

En slechts tegenover den tegenstander, niet omdat men zelf aan zulk een' steun behoefte had, werd telkens weer op grond van Bijbelplaatsen het bewijs gevoerd voor deze inspiratieleer, trachtte men met een beroep op de axiopistie der schrijvers kritische bezwaren tegen den Bijbelinhoud te weerleggen [2]).

Theologisch staat deze Schriftleer zwak; zien wij echter, hoe het Réveil met hart en ziel heeft geleefd in den Bijbel, het beste, dat het bezat, aan dien Bijbel had te danken, in dat Woord Gods zichzelf terugvond, dan verbaast het ons niet, dat men, allerminst theologisch geïnteresseerd, aan die Schrift zelve het volstrekt gezag toekende, dat slechts aan den Geest Gods kan toekomen [3]). Trouwens het Réveil volgde ook in dezen eenvoudig de algemeene Europeesche strooming; Gaussens Sur la Theopneustie (1840), waarin dezelfde opvatting in alle strengheid werd voorgestaan, schijnt een veelgelezen boek te zijn geweest; ook bij de Duitsche opwekking en hare theologen, vooral in de kringen van Hengstenberg, waren Schriftautoriteit en Inspiratiedogma de grondstellingen [4]).

Protestantsch wilde het Réveil zijn. Verstaat men onder Protestantisme zeer in het algemeen de meest typeerende beginselen in het geestelijk streven der groote Hervormers, dan mag zeker het Réveil met meer recht op dien naam aanspraak maken dan de gelijktijdige geestelijke richtingen

---

[1]) *Het Woord en de Schrift van God, Stemmen en Besch.* I, blz. 149 vlg.

[2]) Men zie als voorbeeld Da Costa's *Voorlezingen over de verscheidenheid en de overeenstemming der vier Evangeliën,* 2 dln., Leiden 1840, waarin hij tegenover Strausz niet stelt zijn: daar staat geschreven, maar strijdt met de wapenen van zijn' tegenstander.

[3]) Zie de fijne teekening van de verhouding van het Réveil tot den Bijbel bij Pierson, *Oudere Tijdgen.*, blz. 78—80.

[4]) Zie b.v. M. A. Landerer, *Neueste Dogmengeschichte*, Heilbronn 1881, S. 210—212.

in ons land. Het Oud-Liberalisme verstond weinig van den geest van Luther en Calvijn [1]); de Groningers, zich telkenmale weder beroepende op Nederlandsche godgeleerden, graag den nadruk leggend op het eigenaardig Nederlandsch karakter hunner theologie, spraken het onomwonden uit, dat zij met Luther en Calvijn weinig ophadden en stelden Thomas a Kempis, Wessel, Erasmus ver boven hen [2]).

De vroomheid van het Réveil was psychologisch van een geheel ander type. Zonder mij in de diepte der historisch-psychologische problemen te begeven, mag ik wel als algemeen erkend constateeren, dat een bepaalde groep van godsdienstige bewustzijnsinhouden, die hare vertolking vindt in de tegenstelling zonde-genade, telkens weer in de geschiedenis van het Christendom bij de besten kan worden opgemerkt. De samenstelling Paulus, Augustinus, Luther mag vaak mechanisch zijn misbruikt, niet kan worden ontkend, dat gelijksoortige religieuse ervaringen hun zijn ten deel gevallen. Mutatis mutandis — Methodistische en Piëtistische invloeden veranderen veel — ligt het Réveil in dezelfde „psychologische" lijn. Geen wonder, dat het zijne ziel terugvond in de stellingen van het Oud-Protestantisme, dat het begeerde „naar de verkondiging dier krachtige

---

[1]) Typeerend is hiervoor b.v. de uitspraak van een recensent in de *Godgeleerde Bijdragen*, die als de oorzaak der Reformatie noemt „de door het licht van kennis en wetenschap levendigst ontwaakte zucht naar bevrediging der hoogere — d. i. zedelijk godsdienstige — behoeften, onder de leden der Christelijke kerk", *Godgel. Bijdr.*, VIII 1834, blz. 81; onder de bronnen voor de kennis der Hervorming noemt Muntinghe Erasmus zonder meer naast Luther, Melanchton, Zwingli, Calvijn en Beza, *Pars Theol. Theor.*, Tom. II, p. 61. Het zal wel juist zijn, dat men veelal in de Hervorming zag „een zeker neologisch Filozofisme, gepaard met een zucht tot vrijheid en onafhankelijkheid, afkeerig van het juk en den last des Pausdoms, . . . emancipatie der rede . , ., vrijmaking der Bijbellezers van het gezag der overlevering"; aldus tenminste de beschuldiging in *De eere van Christus, de leuze der Hervormde Christenheid, Stemmen en Besch.* I, blz. 214. Geheel gelijksoortige opvattingen worden meegedeeld in Horst Stephan: *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, Gieszen 1907, § 4, Aufklärung, S. 44—68.

[2]) Zie b.v. Hofstede de Groot, *Gron. Godgel.*, blz. 29, 24, 213; Muurling, *Over de echt Christelijke beginselen der oorspronkelijke Nederlandsche hervormde kerk, die naderhand wel onderdrukt zijn, maar thans weer algemeen in derzelver waarde en waarheid beginnen erkend en gevolgd te worden, Waarh. in Liefde*, 1849, blz. 217—266.

waarheden, die in de Hervorming ten grondslag gelegd werden" [1]). In de herhaalde belijdenis, die men van zijn geloof heeft afgelegd, vaak in enkele korte formules, herleven ongetwijfeld echt-Protestantsche dogmata. Groen vat de hoofdlijnen van zijn geloof b.v. aldus samen: „de onfeilbaarheid der H. Schriften, de Godheid van den Zaligmaker, de persoonlijkheid des H. Geestes, het geheele bederf onzer natuur, de voldoening voor onze zonden, de toerekening der geregtigheid van Christus, de noodzakelijkheid der wedergeboorte en der heiligmaking" [2]); elders weer eenigszins anders, waar „de eenheid van den levenden God, Vader, Zoon en Heiligen Geest" met enkele der genoemde punten wordt samengevat [3]). Het eerste nummer der Nederlandsche Stemmen beleed: „'s Menschen volkomen en algeheel bederf; de eenig- en algenoegzaamheid van Christus en de geregtigheid in zijn verzoenend bloed en verdienste; Gods vrijmagtige en souvereine genade" [4]). Da Costa zag als de „kenmerkende waarheden": „de Drieeenheid; de verzoening en de gerechtigheid door het geloof; de volstrekte onmacht en aangeboren zonde van den mensch — en daartegenover de vrije genadeverkiezing Gods; de Goddelijkheid der Schriften des O. en N. T." [5]).

Langzamerhand echter, toen de theologische werkzaamheid van het Réveil zich meer en meer bepaalde tot bestrijding der Groningers, zijn het vooral drie punten geweest, die tot een sjibboleth werden, waarin zich de theologie van

---

1) *Nederl. Stemmen* II, 1835, blz. 66.

2) Groen, *Ongeloof en Revolutie*, blz. 177 vlg.

3) Zie b.v. G. Groen van Prinsterer, *Het Regt der Hervormde Gezindheid*, Amst. 1848, blz. VII; andere formuleeringen, slechts in woordkeuze van de geciteerde afwijkende, blz. 28, 59 vlg.; iets uitvoeriger dezelfde hoofdzaken in het bekende Adres der zeven Haagsche heeren aan de Synode uit 1842, afgedrukt b.v. bij G. J. Vos, *Groen van Prinsterer en zijn tijd*, deel I, Dordrecht 1886, blz. 217 vlg.

4) *Nederl. Stemmen* I, no. 1, blz. 3.

5) *Brieven van Da Costa*, I, Amst. 72, blz. 79; zie verder b.v. de formuleering van Ds. Engels bij Wagenaar, *a. w.*, blz. 90 vlg., en de uitvoerige „Confession de l'Eglise du canton de Vaud", door Groen met instemming aangehaald, Groen, *Le parti antir. et conf.*, p. 15 suiv. Dezelfde hoofdpunten vindt men ook bijna alle terug in de theologie van Hengstenberg c.s., daar echter vermeerderd — men was Luthersch en minder Methodistisch — met opmerkingen over de sacramenten, zie Landerer, *a. a. O.*, S. 214–217.

het Réveil als het ware samenvatte: de onfeilbaarheid van de apostelen, de waarachtige Godheid van Christus, de verzoening door het bloed des kruises [1]), drie punten, waarin inderdaad de Groningers ver van het Oud-Protestantsche dogma, ver van de geloofsstellingen der Hervormers zelf, waren afgeweken.

Daarentegen — Scholtens groote grief [2]) — was men op het punt der voorbeschikking hoogst rekkelijk. Van der Brugghen leerde, „dat Christus waarlijk de Zaligmaker is van het geheele, in het booze liggende, van God verwijderde menschdom, de algemeenheid der menschenwereld" [3]). „De waarheid eener werkelijk, en niet in naam, voor allen bestaande en aanwezige verzoening door Christus kan en mag niet toegedekt worden" [4]). Groen meende, dat „twijfeling of vooroordeel op het punt der voorbeschikking" best geduld kon worden, indien slechts behouden bleven „hartelijke overtuiging van eigen bederf en onvermogen, van vrije genade en behoefte aan vernieuwing door den Heiligen Geest" [5]).

Zoo wilde het Réveil Protestantsch zijn en zeker stond het dichter bij den geest en ook bij de theologie der Hervormers, dan zijne Rationalistische en Humanistische tijdgenooten.

Het Réveil wilde Gereformeerd zijn; ik bedoel hiermede: het zocht eene verhouding tot de formulieren der Nederlandsche Hervormde kerk. Wijden wij een enkel woord aan deze kwestie, dan is het bovenal zaak ons ver te

---

[1]) De la Saussaye, *La Crise*, p. 103 suiv.; I. da Costa, *Eenige opmerkingen omtrent het onderscheidend karakter der Groninger Godgeleerde School*, Amst. 1847; deze drie ook in Doedes: *Drie Brieven aan Dr. L. S. P. Meyboom*, Utrecht 1852.

[2]) J. H. Scholten, *De Leer der Herv. Kerk* [2], deel I, blz. XXXV—XLI.

[3]) Citaat van Van der Brugghen in Dr. I. M. J. Hoog, *Uit het Kerkelijk leven voor 60 jaar, Theol. Tijdschr.* 1909, blz. 133.

[4]) Citaat bij Scholten, *a. w.*, blz. XXXVIII.

[5]) Groen: *Het Regt der Herv. Gez.*, blz. 27 vlg.; *Le parti antir. et conf.*, p. 19 suiv. — Dat men aan het leerstuk niet maar eenvoudig voorbijging, blijkt wel uit den bitteren innerlijken strijd, dien het mannen als Da Costa en De Clercq kostte om het dogma der praedestinatie — trouwens getemperd door een hoopvol uitzicht in de toekomst — te aanvaarden, zie De Clercq, *Dagboek* I, blz. 198—203.

houden van alle vragen van kerkelijke politiek; het gaat hier slechts om de beginselen. Het al of niet aanvaarden van de formulieren, woordelijk of alleen in hoofdzaak, of alleen naar den geest, het herstel der formulieren in de kerk, langs juridischen of langs medischen weg, deze vragen hebben voor een zeer groot deel de innerlijke en uiterlijke geschiedenis van het Réveil bepaald. Men kan geen twee brieven van Da Costa of van Wormser of van Groen achtereen lezen, of het gaat over de formulierkwestie. Bij alle verwarring, bij alle veelheid van posities in deze netelige zaak [1]), is het hoofdstreven toch betrekkelijk eenvoudig te onderkennen.

Bij de liefde voor Oud-Protestantsche dogmata is het geen wonder, dat men graag las in de formulieren der vaderen, die getuigden van ellende, verlossing en dankbaarheid, van 's menschen onmacht en Gods onuitsprekelijke genade. Eenvoudig de inspraak van eigen hart volgend, was men er van verzekerd: in die formulieren ligt waarheid; een stap verder: in die formulieren vinden wij in kort bestek de hoogste waarheid betreffende God bijeen; nog een stap: die formulieren zelf zijn de volkomen vertolking der waarheid. Die formulieren, de waarheid in die formulieren vervat, werden beide schromelijk miskend door den geest der eeuw, welaan: ten strijde voor de formulieren. Afgezien van de kerkelijke zijde van het vraagstuk, laat zich de zaak, meen ik, op deze wijze samenvatten [2]).

Het gezegde moge hier voldoende zijn; nader in te gaan op de positie door de verschillende leidende Réveil-mannen afzonderlijk in dezen aangenomen, zou ons brengen op hunne individueele theologische inzichten, die hier niet aan de orde zijn; hoezeer overigens ook moet worden erkend, dat juist in deze formulierkwestie de verscheidenheid der

---

[1]) Vos weet van zesderlei standpunt te verhalen in den quia en quatenus-strijd, Vos, *Groen* I, blz. 223.

[2]) Wat de houding van Oud-Liberalisme en Groningers betreft ten opzichte van de formulieren, men liet het gaarne bij zeer algemeene betuigingen van eerbied voor onze „schoone formulieren", Sepp, *a. w.*, blz. 68; zie vooral P. Hofstede de Groot, *Gedachten over de beschuldiging, tegen de leeraars der Nederlandsche Hervormde kerk in deze dagen openlijk ingebragt, dat zij hunnen eed breken, door af te wijken von de leer hunner kerk, die zij beloofd hebben te zullen houden*, Gron. 1834, b.v. blz. 57 vlg.

Réveil-geesten het best aan het licht treedt. Slechts dit: men vindt hier in eene lange trappenreeks, met bijna onmerkbare overgangen — van „nuances" spraken Groen en Da Costa gaarne — alles bijeen: de theologisch geheel onverdedigbare verabsoluteering van het formulierwoord bij Heldring, in zijne circulaire van 1845, gericht „aan de vrienden des Heeren, die met mij hebben leeren inzien door den Heiligen Geest, dat de Gereformeerde kerkleer niet uit de menschen, maar uit God is" [1]); de leus van Wormser, uitsluitend kerkrechterlijk gemotiveerd: „de Belijdenisschriften verbindend in alles, zelfs al stonden er ongerijmdheden in" [2]); het standpunt van Groen, door principieel-theologische zoowel als door practisch-kerkelijke motieven evenzeer beheerscht, Groen, die nooit „eene naauwgezetheid tot in het ongerijmde zou vragen", die wel toegaf van de formulieren, dat ze „niet in allen deele volmaakt waren, maar volmaakbaar, voor verbetering vatbaar" [3]), maar toch ook Groen, de Platonicus, die niet kon nalaten in de Christelijke kerk in het algemeen en in hare speciale verbijzondering: de Nederlandsche Hervormde kerk, de belichaming te zien van eene eeuwige idee; en immers: „de voortduring eener kerk onderstelt de voortduring van haar Symbolische schriften", „toute Eglise a une doctrine; c'est là son caractère, sa vie, son essence, le lien moral, qui forme la réalité et l'unité du corps ecclésiastique" [4]); bovenaan de vrijheid van Van der Brugghen, van Da Costa: „Het oude, als oude, is niet meer vast te houden", „de kracht eener Belijdenis ligt in hare verschheid. Eene

---

[1]) Deze circulaire b.v. bij Vos, *Groen* I, blz. 232; verg. ook één der gronden van Moorrees voor letterlijke handhaving der kerkleer: „— omdat de Heilige Geest steeds getuigenis aan onze geloofsbelijdenis gaf, en deze Belijdenis overeenstemt met het geloof der Uitverkorenen, door den Geest Gods in hunne harten gewerkt door middel van het Evangelie", geciteerd bij Vos, *Groen* I, blz. 216 —; men denke ook aan de Afscheiding, ondanks haren geheel anderen grondslag, toch met het Réveil in nauw contact (Wormser, Brummelkamp).

[2]) G. Groen van Prinsterer, *Brieven van J. A. Wormser*, deel II, Amst. 1876, blz. 85—87, 60.

[3]) Groen, *Het regt der Herv. Gez.*, bl. 27; *Brieven van Da Costa* I, blz. 364; verg. ook I, blz. 128; *Le parti antir. et conf.*, p, 11; Vos, *Groen* I, blz. 216 v. (het adres van '42).

[4]) Groen, *Het regt der Herv. Gez.*, blz. 23; *Le parti antir. et conf.*, p. 12.

Belijdenis voor onzen tijd moet ook van onzen tijd zijn" [1]); eene opvatting, waaraan een geheel geestelijk kerkbegrip ten grondslag ligt: „De onveranderlijkheid is in den persoon van Christus, als Hoofd, — de kerk als lichaam, de kerkleer, als uitdrukking van de geloofsbewustheid der kerk, is niet onveranderlijk, maar vatbaar voor wasdom en ontwikkeling"; „De ware kerk is in deze bedeeling een embryo; hare volkomenheid ligt in de toekomst, naar het prophetisch woord"; en dus; de kerk belijdt, maar zij teekent geen belijdenisschriften [2]). — Maar ook Da Costa zou niet aarzelen, van zijne verknochtheid aan den *inhoud* van het formulier te getuigen [3]). Met de opvattingen van kerk en belijdenis, door de mannen van Ernst en Vrede voorgestaan, geheel in de lijn van Da Costa, treden wij buiten het Réveil [4]).

Het kan nauwelijks meer noodig heeten, nog afzonderlijk in te gaan op de derde vraag, die ik stelde: hoe verhoudt zich deze theologie, opgetrokken op het onfeilbaar Bijbelwoord, in hoofdlijnen gebouwd naar het schema der Oud-Protestantsche orthodoxie, gestut door formulieren uit de 16de en 17de eeuw, tot de wijsgeerig-theologische beginselen des tijds. Het is alles tegenstelling, en eene tegenstelling, niet, als bij het Oud-Liberalisme menigmaal verdoezeld en verzwegen, maar aanvaard in alle scherpte; aanvaard ook niet alleen als iets toevalligs, tijdelijks, maar als de tegenstelling van het eeuwige licht en de eeuwige duisternis. Zoo is het steeds geweest, waar religie levenshartstocht was, al zijn niet altijd in even sterke mate tijdelijke vormen en hulsels mede in deze sfeer der eeuwige tegenstellingen getrokken.

De bestrijding, die het Réveil vond, is enkel eene uiting van dit felle contrast der beginselen, dat men zich echter

---

1) *Brieven van Da Costa* I, blz. 244; *Rekenschap van Gevoelens*, blz. 51; verg. verder *Brieven* I, blz. 84, 105, 108, 265, 278 vlg., 283, 306, 362; II, blz. 74, 110, 270.

2) *Brieven van Da Costa* I, blz. 362, 266; *Rekenschap van Gevoelens*, blz. 56 vlg.

3) B.v. *Brieven van Da Costa* I, blz. 108.

4) Ook Groen, die zoo gaarne steeds allen vereenigde in den strijd, moest tegenover hen erkennen, dat er bestonden „des graves dissentiments sur la nature de l'Eglise", Groen, *Le parti antir. et conf.*, p. V.

niet klaar wist te maken. Steeds zag men weer in de Réveil-beweging „onverstandige ijver voor zoogenaamde regtzinnigheid" [1]; „ontevredenheid met de beschaving en verlichting in Nederland ontstoken" [2]; „eene poging van den vorst der duisternis, om het vuur van godsdienstige twist te ontsteken in een land, waar het hem juist van wege de heerschende godsdienstigheid mislukt is het vaan van oproer en plundering door den fakkel der tweedragt te doen ontbranden" [3]. Steeds uitsluitend iets negatiefs, eene reactie, een teruggaan tot het oude, het bekrompene, waaraan men waande zich voor goed ontworsteld te hebben. Zoo werden de Réveil-menschen in de oogen hunner tijdgenooten een groepje duisterlingen en zij werden geschuwd als Bilderdijk en Da Costa [4], of vervolgd als de Separatisten [5].

Het Réveil van zijne zijde heeft de tegenstelling anders gezien, en met recht, voorzoover het althans de leiders betrof, het verwijt afgewezen, dat men restauratie van het oude beoogde. Het Réveil ziet in de gansche historie der menschheid vanaf Adams val tot op het huidige oogenblik den grootschen strijd van twee beginselen, die op geenerlei

---

[1] Uit de recensie van het Adres der zeven Haagsche heeren, *Godgel. Bijdr.*, XVI 1842, blz. 758.

[2] Citaat uit een anonym boekje van Van Heusde tegen Groen uit 1837, aangehaald bij Lakke, *Van Heusde*, blz. 44.

[3] Van Heyningen, *Iets over de tegenwoordige woelingen in onze Nederl. Herv. kerk, Godgel. Bijdr.*, VII 1833, blz. 868. Nog een enkel karakteristiek citaat; Molenaar's boekje uit 1827 heet „een vuilaardig leugen en lasterschrift, bij hetwelk de booze geest, die hetzelve ingaf, zich, op een echt Farizeeuwsche wijze, poogt te verbergen achter het mom van zorge voor de regtzinnigheid en vertooning van hoog gemoedelijke vroomheid", *Godgel. Bijdr.*, I 1827, blz. 664. Van eene vertaalde preek van Gaussen wordt gezegd: „voor den wel onderwezenen, echt verlichten en Godsdienstigen Nederlandschen lezer heeft dezelve geene de minste waarde", *Godgel. Bijdr.*, IV 1830, blz. 931.

[4] „Wanneer men van iemand zegt, hij is da Costiaan, is dit alsof er een banvonnis wordt uitgesproken", De Clercq, *Dagboek* II, blz. 92; verg. I, blz. 208—212; II, blz. 70; ook P. D. Chantepie de la Saussaye, *Het Leven van Nicolaas Beets*, Haarlem 1904, blz. 90 vlg.

[5] Het was elders zooals hier; de *Allgemeine Kirchenzeitung* roept over „das Unwesen und Schwärmen und Schwindeln", „sie wollen die Welt dadurch, dasz sie alles Neue und alles vernünftige Forschen blindlings verwerfen, sich blosz an das Alte, Dunkle und den Buchstaben der Offenbarung halten, auf einmal reformieren"; citaten bij R. Seeberg, *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*[3], Leipzig 1910, S. 59.

wijze met elkaar in verbinding kunnen worden gebracht, die elkaar van weerszijden uitsluiten, waarvan slechts de geloovige ziener kan profeteeren: eenmaal, „aan den eindpaal van de tijden".

„Zal het licht zijn, eeuwig licht zijn,
Licht uit licht en duisternis". (Da Costa.)

En achter deze historische, aardsche worsteling ligt de kamp van bovenmenschelijke, bovenwereldlijke, geestelijke machten, soms geschouwd als de ideeënwereld der Platonische bespiegeling, soms bijna als den phantastisch-mythischen strijd van God en den Duivel. Ter eener zijde *de* Zonde, *het* Ongeloof en zijn kind, *de* Revolutie, d. i. „le culte idolâtre de l'humanité; l'homme ne reconnaissant de souverain que lui-même, de lumière que sa raison, de règle que sa volonté, adorant l'homme et détrônant Dieu" [1]); aan den anderen kant: *het* Evangelie, *de* Heilige Schrift, „l'Eglise de Jésus-Christ" [2]), of anders: „het gezag van den Bijbel en dat der Wetenschap van het oogenblik; — de Christus der Apostelen en de Christus van eenige Nederlandsche Professoren; — Christendom, in één woord, en Ongeloof" [3]); weer elders: „het aangekondigde plan van God en het streven der Eeuw . . ., de verlichting, die van Boven is en de verlichting, die enkel van de oppervlakte dezer aarde is" [4]).

Zoo beleefde men de tegenstelling in de worsteling, in den nood en de verlossing van het eigen hart, zoo zag men haar in al het geschiedkundig gebeuren, met eene klaarheid en naieviteit, voor ons modern-historisch relativisme onbegrijpelijk. De Clercq voelde het gevaar wel: „op het laatst zal er de zaligheid van afhangen, of men Oldenbarneveld al of niet voor schuldig houdt" [5]).

---

[1]) Groen, *Le parti antir. et conf.*, p. 34; verg. F. J. Fokkema, *De godsdienstig-wijsgeerige Beginselen van Mr. G. Groen van Prinsterer*, Grijpskerk 1907, blz. 97: „Wat voor Plato de Ananké of de „stof" is, heet bij Groen *het* ongeloof of *de* zonde, welke in *de* Revolutie culmineert".

[2]) Groen, *Le parti antir. et conf.*, p. 57; „zuiver is de algemeene christelijke kerk, welke onder verschillende benaming en bedeeling, in aard en wezen altijd dezelfde is geweest", citaat bij Fokkema, *a. w.*, blz. 44.

[3]) Da Costa, *Wat er te Leyden geleerd wordt*, blz. 63.

[4]) Da Costa, *Rekenschap van Gevoelens*, blz. 3.

[5]) De Clercq, *Dagboek* II, blz. 184. Da Costa kan n.l. „in Barneveld, de Witt en Thorbecke noch den stijfhoofdigen trots, noch den weerzin tegen het van God geroepen Oranje, noch alzoo den strijd tegen God en Zijne Waarheid, voorbij zien", *Brieven van Da Costa* III, blz. 155.

Geen wonder, dat het Réveil, gesteld tegenover het Oud-Liberalisme, niet alleen zich onvoldaan gevoelde over „het bedaard zedekundig geloof onzer eeuw", over „dat rationale, waarvan ieder maakt wat hij wil" [1]), maar dat men om zich heen slechts ontwaarde „ontbinding, — cynisch ongeloof, — theologische wetenschap, zonder eenig fundament meer van geloof of gezond verstand" [2]), eene „wereld, door den Tijdgeest met geheel het samenstel zijner ijdele wijsheid en bedriegelijke verlichting in opstand gebracht tegen den Almachtigen" [3]). Geen wonder, dat de theologische faculteiten te Groningen en te Leiden, als de incarnaties van den geest eener ongeloovige Eeuw, door het Réveil zijn geschuwd en bestreden, dat de Groninger School voor die mannen was „het Carthago delenda van onze dagen" [4]), dat de Leidsche hoogleeraren door Da Costa werden aangesproken als „bestrijders van Christus en Zijner Apostelen en getuigen eigen woord en uitspraak" [5]).

Het Réveil heeft willen zijn de principieele, de van God geroepen tegenstander van den wijsgeerigen, menschverheerlijkenden geest, die in de 18de eeuw groot en machtig werd. Zeer goed heeft Groen de ontzaglijke beteekenis dier eeuw in 't West-Europeesch geestelijk leven gezien en als haar kenmerk genoemd „het afbreken van den schakel der tijden" [6]), maar het positieve, het „nieuwe leven", het dieper vorschen dierzelfde eeuw, daarvan heeft hij niets verstaan, dat heeft hij alles misduid als „Ongeloof" [7]).

Men kan nu eenmaal — ziedaar de onweerlegbare kritiek

---

1) Uitdrukkingen van De Clercq, *Dagboek*, I, blz. 141, 147.

2) *Brieven van Da Costa* III, blz. 243.

3) I. da Costa, *Bezwaren tegen den Geest der Eeuw* [3], Leyden 1823, blz. VI.

4) Uit de recensie van een geschrift van Da Costa, *Godgel. Bijdr.*, XXII 1848, blz. 286.

5) Da Costa, *Wat er te Leyden geleerd wordt*, blz. 11; verg. b.v. *Brieven van Da Costa* I, blz. 235, 361; II, blz. 52, 73 vlg., 148 vlg., 160, 169, 254; III, blz. 75, 87, 107, 243; *Brieven van Wormser* I, blz. 270; men denke ook aan de oprichting van het zoogenaamde Schotsche Seminarie.

6) Groen, *Ongeloof en Revolutie*, blz. 188.

7) Verg. Seebergs oordeel over de repristinatie-theologie in Duitschland: „Es war, als hätte es kein 18 Jahrhundert und keinen Kant und Hegel, keinen Herder und Goethe gegeben. Man meinte den Geist einer neuen Bildung als „ungläubig" verscheuchen zu können", Seeberg, *a. a. O.*, S. 144.

door de ethische theologie gegeven — het historisch gebeuren niet onderbrengen in het schema van absolute tegenstellingen. Het Réveil was te Methodistisch in eigen geloofsleven, te Piëtistisch in zijne waardeering van de „wereld", ten slotte ook als „leekenbeweging" te ontheologisch om voor het onvermijdelijk relativisme onzer aardsche vormen en inkleedingen oog te hebben.

HOOFDSTUK II.

HET ZOEKEN NAAR DE GRONDSLAGEN VAN EENE NIEUWE THEOLOGIE.

§ 1. De geestelijke achtergrond.

Achttienhonderd veertig staat als een jaartal van groote beteekenis in de geestelijke historie van het 19de eeuwsch Nederland. De onverkwikkelijke strijd met België was geëindigd; een jong geslacht gordde zich aan om een nieuw en nationaal Holland te bouwen; die arbeid is niet tevergeefsch geweest. Luid heeft hunne stem geklonken door het iet of wat saaie, al te deftige Holland dier dagen en hun woord heeft ten slotte allen bereikt en tot een vóór of tegen gedwongen.

In de jaren onmiddellijk rondom 40 zien wij de Nederlandsche letterkunde herleven; velen hebben toen, in de dagen hunner jeugd, hun beste werk geleverd, werk, dat nog thans niet is vergeten: De Gids kwam in 1836 en daarmee de arbeid van Potgieter en Bakhuyzen van den Brink, vlak daarop, in de korte spanne tijds van een vijftal jaren, boeken van Beets, Hasebroek, Kneppelhout en Van Koetsveld, van Van Lennep en Bosboom Toussaint, van Ter Haar en Ten Kate. — En mannen van wetenschap uit de veertiger jaren hebben Hollands naam weer over zijne grenzen iets van den ouden klank hergeven: Donders en Mulder en Kaiser, De Vries en Jonckbloet, Moll, Cobet, Dozy. — Thorbecke had een' kring enthousiaste volgelingen rondom zich in Leiden; aan alle zijden, op allerlei gebied, ook waar het de kunst, ook waar het de practische, de technische zijde van het leven betreft, overal is de bloei te zien van een nieuw leven. Professor Kalff, over dit alles sprekende, vindt

de weerga van deze veertigers slechts in „het geslacht, waartoe Vondel behoorde" [1]).

Ook de theologie heeft in deze beweging des geestes gedeeld; zij moge, aan haar verleden getrouw, niet vooraan hebben gestaan en met voorzichtig conservatisme niet al te spoedig de probleemstelling van den nieuwen tijd hebben aanvaard, zij toch ook heeft andere wegen gezocht, dan de lang betredene. Wij zien van af '40 nieuwe strijders de leiding nemen in de arena der Hollandsche theologie: Scholten, Van Oosterzee, Opzoomer, Doedes; en, wat belangrijker is, deze brachten den strijd zelf over op nieuw terrein en grepen naar nieuwe wapenen.

Zoo komt het niet slechts ons voor, die uit veel later dagen op dien tijd terugzien; iets daarvan gevoelde men ook toen. Om slechts alleen bij Scholten en bij het gedenkwaardige jaar '40 te blijven staan, het jaar van Scholtens inaugureele oratie in Franeker, Kuenen schreef later: „Van den aanvang af had men, zooal niet het heldere inzicht, dan toch het duistere besef, dat er op den 17en September 1840 een nieuwe aanvang was gemaakt" en in 1865 getuigde de redenaar zelf over het begin van zijn werk in '40: „de teerling was geworpen" [2]).

Wij mogen niet zeggen, dat men tusschen '40 en '48, den tijd van zoeken en vorschen, in alle opzichten gelukkig is geweest in de behandeling der vragen, die aan de orde werden gesteld. Niet slechts is geen der genoemde mannen het standpunt getrouw gebleven, in die jaren met hartstocht verdedigd, er heerscht ook in de eindelooze reeks artikelen, beoordeelingen, brochures, open brieven, eene onduidelijkheid, eene verwarring, eene innerlijke tegenstrijdigheid, die al te goed verklaarbaar zijn, maar die aan den strijd eene betreurenswaardige felheid hebben gegeven. Reeds in '47 kon Des Amorie van der Hoeven Jr. terecht schrijven: „Ten

---

[1]) G. Kalff, *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde,* deel VII, Gron. 1912, blz. 188; zie over deze herleving omstreeks 1840 *a. w.*, blz. 185—191 en P. J. Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche Volk,* deel VIII, Leiden 1908, blz. 33 vlg., 66—68.

[2]) A. Kuenen, *Levensbericht van Joannes Henricus Scholten, Jaarboek van de Koninklijke Academie voor 1885,* blz. 96; J. H. Scholten, *Herdenking mijner vijfentwintigjarige ambtsbediening,* Leiden 1865, blz. 14.

slotte zal het nageslacht zich verwonderen, dat men in onzen tijd over en weer zoo veel besproken en elkander zoo weinig begrepen heeft" [1]).

Onze eerste vraag moet zijn: waarover streed men, wat was het object van de nieuwe belangstelling? Voorzoover het zijnen strijd met Opzoomer betrof, zag Scholten dit als *het* groote punt: „kan er op het gebied der Godsdienst iets boven het Christendom gedacht worden?" [2]); een ander formuleerde aldus: „Is het Christendom Goddelijk?" [3]). De zin dezer woorden zal ons in de volgende paragraaf duidelijker worden; zij schijnen mij niet omvattend genoeg om als thema te dienen van den theologischen arbeid tusschen '40 en '48. Mij komt het voor, dat eene andere gedachte beter de beteekenis dier jaren aanwijst en wel deze: het is de periode der bewustwording van de tegenstelling van het moderne denken en de gangbare opvatting van het Christendom [4]); eene gedachte, die dus geheel in de lijn ligt van Opzoomer's vraag: „Welke is de betrekking der wetenschappelijke ontwikkeling tot het positieve in den godsdienst" [5]). — Maar was men zich ten onzent dan niet reeds eerder van deze tegenstelling bewust geworden? Ik meen het te moeten ontkennen. Zeker, Oud-Liberalisme en Réveil hadden het Duitsche „ongeloof", hadden al wat aan Pantheïsme deed denken, hadden Strausz zwart genoeg gemaakt en dit was hun door de toepassing van zeer algemeene schemata: Supranaturalisme of Anti-Supranaturalisme, gemakkelijk gevallen. Maar den tegenstander zwart maken houdt niet in, dat men zijnen geest verstaat; eene richting van denken en leven door één machtwoord uit het rijk des

---

[1]) A. des Amorie van der Hoeven Jun., *De Godsdienst het Wezen van den Mensch* [2], Leeuwarden 1857, blz. 4.

[2]) J. H. Scholten, *Mr. C. W. Opzoomer op het gebied der Godgeleerdheid en Wijsbegeerte beoordeeld*, Utrecht 1846, blz. 159.

[3]) *Brieven over den tegenwoordigen strijd tusschen den godgeleerde en wijsgeer, Godgel. Bijdr.*, XXI 1847, blz. 529.

[4]) Ten overvloede merk ik nog eens op, dat deze probleemstelling volstrekt geen voorkeur insluit òf voor het moderne denken òf voor de gangbare opvatting van het Christendom.

[5]) C. W. Opzoomer, *De Gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee beoordeeld*, Amst. 1846, blz. 5.

geestes uit te bannen, verraadt eene onderschatting van hare krachten, eene miskenning van hare beteekenis. *Dat* is niet een waarlijk *zien* van de tegenstelling. Bij de Groningers moge het eenigszins anders zijn geweest, ook zij konden niet het belang van de tegenstelling ten volle erkennen, waar zij den nieuwen geest ontvingen door den filter van de Duitsche „Vermittlung".

Sedert '40 valt hierin verandering te constateeren; alleen reeds een blik op de geciteerde literatuur leert het ons: ook van het nieuwste, ook van het radicaalste neemt men kennis. En dat iemand als Strausz een scherpzinnig en krachtig tegenstander is, dien men niet enkel in historisch-kritischen détailarbeid, maar ook in zijne beginselen heeft te weerleggen, wordt door een Van Oosterzee volmondig erkend [1]). Toch sta hier dadelijk tegenover, dat met de bewustwording van het belang van een inzicht in het wijsgeerig denken der Duitschers, nog dat inzicht zelf niet is verkregen. Het telkens van weerskanten herhaalde verwijt, dat Kant en Schleiermacher en Krause totaal onjuist waren geïnterpreteerd, bevestigt slechts, wat wij ook zelf kunnen opmerken, dat men bijna steeds den diepsten zin hunner stellingen heeft gemist. Dat is niet verwonderlijk. Na eene lange periode van totaal gebrek aan waarlijk wijsgeerige bezinning, was plotseling aller mond vol van de beweringen der kettersche Duitsche philosophen: „De philosophie schijnt bij ons in een jaar te willen inhalen, wat zij in eene eeuw heeft verzuimd", merkte Doedes terecht op [2]). Ongetwijfeld las en studeerde men hier ijverig, maar het groote verschil met Duitschland was, dat hier niet de gansche cultuur doortrokken was van de beginselen van een nieuw wijsgeerig denken, dat men er hier niet in „leefde", dat men hier miste, naar het aardige woord van Groen, die „atmos-

---

[1]) J. J. van Oosterzee, *Proeve over den tegenwoordigen toestand der Apologetische wetenschap en hare wenschelijke ontwikkeling in onze dagen, Jaarboeken voor wetensch. Theologie,* deel I 1845, blz. 11—13.

[2]) J. I. Doedes, *Het regt des Christendoms tegenover de wijsbegeerte gehandhaafd,* Utrecht 1847, blz. 3; verg. ook Hofstede de Groot: „Het is niet te ontkennen, dat men zich in Nederland aan eene groote minachting van de Wijsbegeerte heeft schuldig gemaakt", P. Hofstede de Groot, *Over de tegenwoordige verhouding van de Wijsbegeerte tot de Christelijke godgeleerdheid in Nederland, Waarh. in Liefde,* 1847, blz. 71.

ferische bedwelming". Vandaar dat veelal de meest toekomstrijke factoren, maar die niet altijd ook het meest naar voren traden, hier niet werden overgenomen.

Wij staan hier dus nu voor eene nieuwe poging eene synthese te zoeken tusschen de twee groote factoren, cultuur en Christendom, die elkaar telkens weer zoeken en afstooten. Een „nieuwe" poging, omdat men zich van de tegenstelling van beide, zooals die door de 18de eeuw was in het leven geroepen, thans eerst meer en meer bewust werd. Wij kunnen echter geen juisten blik krijgen op dit zoeken naar nieuwe beginselen, waarop men een beter, een minder tegenstrijdig theologisch stelsel hoopte te kunnen optrekken, indien wij ons niet even in enkele lijnen voor oogen brengen, hoe nu eigenlijk de stand van dat nieuwere denken op dat oogenblik was. Ons interesseert dus in dit verband niet de vraag, hoe deze of gene theoloog of wijsgeer oordeelde over „openbaring" of over het „wonder" of iets anders, maar wij vragen naar de algemeene „richting" van geestelijke ontwikkeling, naar de algemeene „stemming" in het wetenschappelijk cultuurleven. Dat wij slechts op Duitschland letten, vindt zijne afdoende verdediging in het feit, dat onze theologie toen vrijwel uitsluitend naar Duitschland was georiënteerd.

Tusschen 1830 en '40 is daar de groote wending gekomen in het geestesleven, het kortst te karakteriseeren als de overgang van het Idealisme in het Realisme. Tot dien hadden sedert het eind van de 18de eeuw een tweetal stroomingen, het hoogere Duitsche cultuurleven beheerscht. Het intellectualisme en moralisme van de Aufklärung had tegenover den diepen, bezielenden aandrang van tal van nieuwe machten — Kant, Herder, Rousseau, bovenal de Romantiek als een alles doordringende geestelijke beweging — zijn' invloed meer en meer zien verdwijnen. De periode van het Duitsche Idealisme was aangevangen en gedurende eenige decenniën hebben de inzichten van zijne groote voorgangers den gang van zaken beheerscht, in maatschappij en staat, in natuurwetenschap, in historie en taalonderzoek, in literatuur, in schilderkunst; ook in de theologie. Het Duitsche Idealisme was van diep-godsdienstigen zin, het

was ook niet anti-Christelijk. Toch kon het niet uitblijven of op den duur moesten tegenstellingen zich vertoonen.

De opwekkingsbeweging kwam, min of meer parallel met ons Réveil en het gevolg was een nieuw type van theologie, in nauw verband met het Oud-Protestantisme, eene theologie, waarin twee oude vijanden, Orthodoxie en Piëtisme, elkander de hand des vredes reikten. Sedert Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung in 1827 en de herleving, tegenover het Unionsstreven, van de Oud-Luthersche theologie, oefende deze beweging grooten invloed. Voor ons doel is echter alleen de andere strooming, die van het zuiver Idealisme, van belang.

Zij liep uit in het machtige Hegelsche stelsel, de belofte van de volkomen verzoening van redelijk denken en Christelijk gelooven. Om en bij het jaar 1830, kort voor Hegels dood, heeft deze illusie van een' eeuwigen vrede tusschen oude vijanden, wijsgeerige en theologische geesten beide beheerscht. „Dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt, und das Hegelsche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheissung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen sollten" [1]). De vrede van het Christendom, ja meer, van het gansche Christelijke dogma en de wetenschappelijke cultuur scheen voor goed gesloten. Het zou dra slechts een „Separatfrieden" blijken, door te groote concessies aan weerskanten betaald [2]).

Heel spoedig is de groote keer gekomen, en als ware het eene bespotting: ook na en door de „absolute Philosophie" is antithetisch eene periode van gebrek aan alle wijsgeerige bezinning aangebroken.

De wending betreft het geheele geestelijke en maatschappelijke leven. Het werd de tijd van een krachtig, eenzijdig, alles beheerschend Realisme, waarin de exacte wetenschappen, in deze jaren met reuzenschreden vooruitgegaan,

---

1) D. F. Strausz, *Die christliche Glaubenslehre*, Bnd I, Tübingen—Stuttgart 1840, S. 1.

2) *a. a. O.*, S. 3.

de onbetwiste leiding namen. Feiten en wetten werden de twee machtwoorden, die het onderzoek bepaalden en begrensden en waarmede men de werkelijkheid, de geheele werkelijkheid hoopte te kunnen vatten. Wie boven het exacte weten uit, eene samenvatting zocht in eene geestelijke wereldbeschouwing, kon slechts als dichter, als phantast worden gewaardeerd. Zoo was dan het Hegelsche systeem „das letzte Stelldichein, das sich auf lange hin Wissenschaft und Weltanschauung unter ausgesprochener Zulassung der Werte des letzteren in die Wissenschaft schienen geben zu können: denn schon begann die wissenschaftliche Bewegung zu überwiegen, während die philosophisch-poetische zurücktrat: Hegels System begrenzte die Romantik gegen die sich öffnende Tore des Realismus" [1]).

Dit algemeen cultuurverschijnsel weerspiegelt zich ook in de theologie. Op Hegel volgden Strausz en Feuerbach, de Hallesche Jahrbücher en het „jonge Duitschland"; de theologie werd — men zou het kunnen noemen — gesaeculariseerd. Zij allen zijn met Hegelsche wijsbegeerte in onmiddellijk verband te brengen; maar hadden Hegelsche denkers en theologen het geheel der Christelijke dogmatiek weten te bewaren als eene *wijze* van kennen van het Absolute, als een' vorm, die een' volkomen redelijken inhoud dekte, het verstand, dat smaak had gekregen in het onderzoek van realia, van feiten, begon te twijfelen of wel in het oude dogma dezelfde waarheid school als in het Hegelsche systeem; het betooverende van het dialectisch schema der zuivere rede week en de vrij geworden kritiek wierp zich met te meer kracht op de Christelijke traditie, op historie en leer. — Had men hiermee van de speculatieve stelsels afscheid genomen, trad in plaats van de voortaan gewantrouwde samenvattende „rede", die de synthese zocht en vond van al het menigvuldige, tegengestelde, nu het ontledend, verbijzonderend „verstand" op den voorgrond, het streven naar een Monistisch wereldschema, naar het onderwerpen van alle zijn en gebeuren aan één wereldwet, bleef vooralsnog ook aan veel Realisme eigen; eene tendenz, die

[1]) Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Bnd X, Berlin 1907, S. 249; bijna de geheele tiende band van Lamprechts werk is gewijd aan deze wending van het Idealisme tot het Realisme.

ook krachtigen steun vond bij een geheel parallel streven in de natuurwetenschappen (in 1840 de wet van het behoud van arbeidsvermogen van Robert Mayer).

Niet ten onrechte spreekt Lamprecht over den geest van het Realisme als een „Rationalismus redivivus"; „der zerlegende, zersetzende Verstand erwachte und intellektualisierte, wo die Väter und Groszväter geahnt und gefabelt hatten" [1]). Waarbij echter niet over het hoofd mag worden gezien, dat in één opzicht dit Rationalisme zich van het 18de eeuwsche kenmerkend onderscheidde: men was veel historischer geworden, kostbare erfenis van het Idealisme in 't algemeen, maar bovenal van Hegels evolutionistisch denken. Kostbare erfenis, wanneer wij daarnaast stellen de dorre abstracties der Aufklärung: *de* mensch, *het* recht, *de* godsdienst; maar tevens een nieuw, een zeer groot gevaar voor de Christelijke traditie; ook de Tubingers waren van Hegelsch geslacht.

Vragen wij ten slotte: is er dan nergens verzet geweest tegen het opkomen van eene theologie, die, zich aansluitend bij het natuurwetenschappelijk denken, opnieuw een overwegend intellectualisme ging huldigen, nergens dan alleen bij de strenge repristinatie-mannen? Ongetwijfeld. Men denke aan de uitgebreide groep der Vermittlungs-theologen, die den strijd tegen de linksch-Hegelianen niet hebben opgegeven; zij waren echter in de richting van het traditioneele te ver van Schleiermacher afgeweken, dan dat hunne pogingen, om — gelijk hij dat deed in zijne dagen — een nieuwe synthese te scheppen van religie en cultuur, konden voldoen. — Ook niet, toen zij steun vonden bij de theïstische wijsbegeerte van den jongen Fichte en Ulrici, die zich immers juist voorstelden „die durch Schelling und Hegel angehobene Entwicklung der Philosophie zum entschiedenen

---

1) Lamprecht, *a. a. O.*, S. 283; Pfleiderer noemt Strausz „viel mehr ein nachgeborener Sohn des achtzehnten Jahrhunderts und Geistesverwandter der Reimarus und Voltaire, als ein Schüler Hegels", O. Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Freiburg 1891, S. 133. — Men houde tevens in het oog, dat het oude Rationalisme steeds door aanhangers had gevonden en nog na '40 vertegenwoordigers had als Paulus, Röhr, Wegscheider en Bretschneider, verg. K. von Hase, *Kirchengeschichte* [12], Leipzig 1900, S. 520 flg. en Th. Ziegler: *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts*, Berlin 1911, S. 17.

Theismus fortzuführen" [1]), die dus op den speculatieven, Monistischen bodem aan begrippen als „persoonlijkheid Gods", „persoonlijkheid des menschen", „vrijheid", enz. weer plaats wilden geven. Daargelaten of dit de weg kon zijn om het wijsgeerig denken verder te brengen, reeds de vele speculatieve, ja zelfs theosophische elementen in hunne stelsels, maakten deze bij den heerschenden, realistischen tijdgeest onvruchtbaar.

Zoo is het dan niet anders: omstreeks 1840 vinden wij eene groote verwarring des geestes en de menschheid voorzoover zij nog belangstelling had overgehouden voor geestelijke vraagstukken en niet in het pas ontluikend politiek streven opging, wederom voor eene reeks onopgeloste vragen gesteld. — Er is een duidelijk type van nieuw geestesleven geboren, wel afkomstig uit de dagen van Idealisme en Speculatie, maar zich steeds meer wendend tot een zuiver Realisme en Intellectualisme. De vraag was: Hoe heeft zich het Christelijk leven hiertegenover te stellen; laat zich op dezen grondslag eene Christelijke theologie opbouwen?

Voor die vraag heeft zich in ons land het geslacht der mannen van '40 gesteld gezien. Niet, dat zij het probleem reeds dadelijk ten volle overzagen, onbewust hebben zij er toch aan gearbeid.

Het is Opzoomer bovenal geweest, die, met niets ontziende kritiek, onze theologie in medias res heeft gevoerd, die, al was het dan ook aanvanklijk in een zonderling mengsel van speculatie en verstandelijkheid, de consequenties van het nieuwe denken heeft levend gemaakt. Zonder tot het uiterste te gaan en b.v. met Feuerbach de religie totaal te anthropologiseeren, stelt hij zich toch met beslistheid naast de Duitsche wijsgeeren, wier stelsel hier als „ongeloof" waren afgewezen. — Van Vloten was van denzelfden geest [2]); een

---

[1]) Woorden van Fichte, geciteerd in het artikel over hem in de *Allgem. deutsche Biographie*, Bnd. 48, Leipzig 1904, S. 541. Aan Fichte's *Zeitschrift fur Philosophie und speculative Theologie* (sinds 1837) werkten ook mannen mee als Neander, Rothe, Twesten.

[2]) Eenigszins komt dit wel aan het licht in zijne recensies van De Greuve's *Leven van Jezus* in de *Gids* van 1843, I en van Da Costa's *Paulus* n de *Gids* van 1847, I.

anonymus gaf in 1845 een boek, eene Geloofsleer in zuiver Rationalistischen trant, waarin onder de plichten tegenover God ook deze werd genoemd: Hem te leeren kennen, „maar dewijl hiertoe niets ons leiden kan, dan een nauwkeurig onderzoek van zijn werken in de natuur, zoo behoort het tot den eersten plicht van den deugdzamen, om zich zooveel mogelijk te oefenen in de natuurkunde, in den ruimsten zin genomen", gelijk dan ook uit het geheele boek eene groote vereering voor natuurwetten en natuurkundig onderzoek sprak. Niet onjuist werd hier reeds gewezen op „twee groote teekenen des tijds, de toenemende zucht tot eigen overtuiging in het godsdienstige en de toenemende kennis in de natuur". Dat was de nieuwe tijd, die zich meldde [1]). Zelfs de Godgeleerde Bijdragen vertaalden in '42 een artikel van Bretschneider: Over den strijd der Natuurkunde met de gebruikelijke Kerkleer, waarin tal van Bijbelsche wonderen werden geloochend, op grond van hunnen strijd met de natuurwetten en de lof der natuurkunde werd gezongen, „die met rassche schreden voortgaat en de geheimen des hemels, der aarde en van het menschelijk leven oplost, zonder er naar te vragen of hare gevolgtrekkingen met de oude Godsdienstleer strijden of niet" [2]).

Dat zulk een stuk opgenomen werd, verwondert ons meer, dan dat er dra een felle kritiek verscheen, waarin Bretschneider werd uitgemaakt voor „een vijand des Christendoms", „die alle middelen aangrijpt om het gezag van het Evangelie te ondermijnen", die geene pogingen onbeproefd laat om den menschen den Bijbel uit de handen te wringen", waarin elk wonder werd aanvaard en aan de Israëlieten eene natuurkennis door bijzondere inspiratie werd toegeschreven [3]). Dit is slechts één stem uit vele; bijna gansch Holland kwam in het geweer, toen daar zoo opeens het Duitsche radicalisme ook bij ons het hoofd opstak. Van Oosterzee bespreekt in

---

[1]) De titel van het boek is: *Gedachten ten aanzien eener toekomstige meer algemeene godsdienstige geloofsleer, overeenkomstig de Christelijke, gegrond op natuur en Rede,* door een geloovige, Amst. 1845; de citaten zijn ontleend aan de recensie in de *Godgel. Bijdr.*, XX 1845, blz. 26, 19.

[2]) K. G. Bretschneider, *Over den strijd der natuurkunde met de gebruikelijke kerkleer, Godgel. Bijdr.*, XVI 1842, blz. 56 vlg.

[3]) v. H., *De vorderingen in de natuurkunde ondermijnen het gezag des Bijbels niet, zooals Bretschneider beweert, Godgel. Bijdr.*, XVI 1848, blz. 463.

zijn overzicht van de „lites Opzoomerianae" een kleine twintig boekjes, binnen den tijd van twee jaar tegen Opzoomer verschenen en hij noemt nog niet alles [1]). — Zonder pardon is Opzoomer buiten het Christendom gesloten; zoo deed Scholten, die gewaagde van „het ongeloof, waarmede de tempel der waarheid, ook op onzen vaderlandschen grond, wordt bedreigd" [2]), zoo Van Oosterzee, die sprak van „den Nederlandschen Apostel des ongeloofs" en van „eenen aanval op het Christendom" [3]). Tusschen Opzoomers stelsel en het Christendom kon, meende men, aan geene verzoening meer gedacht worden [4]); één der brochures tegen hem eindigde met eene bede voor de bekeering van den hoogleeraar [5]). Pas toen hij enkele jaren later lezingen uitgaf op het minder kritieke terrein der moraal, luwde de storm wat en heette het, dat „de Wijsgeer zijne eer had hersteld" [6]).

Men gaf zich dus allerminst zoo maar gewonnen aan den nieuwen geest, die via Rationalisme, Idealisme en Realisme ook bij ons zich liet hooren. Wilde men dan op de oude wegen blijven? Neen, dat niet; wij spraken niet ten onrechte van een nieuw theologengeslacht uit den tijd na 1840. Maar men meende, dat eene verzoening mogelijk was, zonder dat het noodig was zòòver van de traditioneele paden af te wijken; Opzoomer was veel te ver gegaan, te ver, over de grenzen van wat mocht. Ook Van Oosterzee en Scholten wilden op hunne wijze arbeiden „aan de verzoening der wijsbegeerte met het Christelijk geloof" [7]); zij zagen echter nog niet ten volle, waar de tegenstelling school.

Vandaar, dat het dra op eene teleurstelling uitliep en eene keuze moest worden gedaan: Scholten ging ter eener zijde

---

[1]) Van Oosterzee, *Mr. C. W. Opzoomer en zijne tegenstanders, Jaarboeken voor wetensch. Theologie,* IV 1846, blz. 441—457; V 1847, blz. 379—423.

[2]) J. H. Scholten, *Toelichting der verhandeling over de leer des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes, Jaarb. v. wet. Theol.,* III 1846, blz. 429; verg. ook J. H. Scholten, *Opzoomer beoordeeld,* blz. 4.

[3]) Van Oosterzee, *Opz. en zijne tegenstanders, Jaarb. v. wet. Theol.,* V 1847, blz. 389 vlg.

[4]) J. P. B., in eene recensie in *Godgel. Bijdr.,* XXI 1847, blz. 418.

[5]) Van Oosterzee, *Opz. en zijne tegenstanders, Jaarb. v, wet. Theol.,* IV 1846, blz. 445.

[6]) Uit eene recensie in *Godgel. Bijdr.,* XXIII 1849, blz. 617.

[7]) J. H. Scholten, *Over het Godsbegrip van Krause,* Leiden 1846, blz. 29.

en kwam heel wat dichter bij Opzoomer uit, dan hij had vermoed en wilde erkennen; Van Oosterzee ging ter anderer zijde en stelde zich op het „historisch" standpunt naast Doedes.

Zoo was er „eene kleine wolk opgegaan, als eens mans hand" en het einde was geweest „een stortvloed, die op de Christelijke Theologie in Nederland met groote kracht zou nedervallen" [1]; „het Trojaansche paard was ingehaald" [2]). Ziedaar de situatie zeer in het algemeen geteekend; waar het ons in deze studie te doen is om de „dogmatiek" der Moderne Theologie, is het thans zaak, iets van meer nabij enkele vragen onder de oogen te zien, en na te gaan, hoe het tusschen '40 en '48 behandelde, voorbereiding is geweest van bepaalde theologoumena.

§ 2. Nieuwe Beginselen.

De bewustwording van de tegenstelling van het moderne denken en de gangbare opvatting van het Christendom: aldus werd in de vorige paragraaf het theologisch streven en strijden in ons land tusschen 1840 en '48 gekarakteriseerd. Dit moet eene vrij zinledige phrase blijven, zoolang wij niet aan de hand der geschriften uit dien tijd den gang van het theologisch denken in enkele trekken hebben aangewezen. Groote verscheidenheid van onderwerpen is door de belangstellenden in dogmatische vraagstukken ook gedurende deze jaren in behandeling genomen; dat spreekt wel van zelf. Toch is het niet moeilijk, wanneer hoofd- en bijzaken worden geschift, eene bepaalde lijn in den loop der discussies te ontdekken; men is met één onderwerp aangevangen en is toen, door de kritiek geleid, van het een op het ander gekomen; steeds meer heeft men de consequenties leeren zien, waartoe het doordenken van eigen beginselen moest leiden.

Wij kunnen dus thans wel niet beter doen, dan eenvoudig, in hoofdzaak chronologisch, na te gaan, welke problemen men achtereenvolgens heeft aan de orde gesteld en hoe men ze heeft aangepakt. Eén ding verwachte men echter niet; men meene niet, dat nu eensklaps allerlei gloed-

---

1) Doedes, *Het regt des Christendoms gehandhaafd,* blz. 2.
2) Doedes, *a. w.*, blz. 106.

nieuwe antwoorden op oude vragen zijn gevonden, antwoorden, regelrecht aan de meest radicale Duitsche geesten ontleend. Integendeel, vele der oplossingen lagen geheel en al in de lijn der gangbare theologie; het nieuwe is veelal slechts hierin gelegen, dat men tal van vragen weer als problemen voelde, dat men weer inzag, dat de kwesties toch niet steeds zoo eenvoudig waren, als een zelftevreden Oud-Liberalisme had gemeend [1]).

---

[1]) Ter vereenvoudiging van het overzicht geef ik hier aan den aanvang een chronologisch lijstje van de artikelen en geschriften, waaromheen zich de discussie vooral heeft bewogen. Het vele, dat nevens dien nog zou te noemen zijn, is van secundair belang, vertegenwoordigt meer de reactie van de gangbare theologie.

1840: J. H. Scholten, *Oratio de vitando in Jesu Christi historia interpretanda docetismo, nobili, ad rem Christianam promovendam, hodiernae theologiae munere,* Traj. ad. Rh. 1840 (inaugureele oratie te Franeker).

1843: J. H. Scholten, *Oratio de Religione Christiana suae ipsa Divinitatis in animo humano vindice,* Lugd. Batav. 1843 (inaugureele oratie als buitengewoon hoogleeraar te Leiden).

1845: J. J. van Oosterzee, *Proeve over den tegenwoordigen toestand der Apologetische wetenschap en hare wenschelijke ontwikkeling in onze dagen.* (het eerste artikel in de pas opgerichte *Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie,* onder redactie van Doedes, De Geer, Kemink en Van Oosterzee; *Jaarb.* I 1845, blz. 1—74.

1845: C. W. Opzoomer, drie artikelen in *de Gids.* (*Gids* 1845, deel I, blz. 405—427; 473—496; 565—598) ter beoordeeling van Van Oosterzee's *Proeve.*

1845: J. H. Scholten, *De Christelijke leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, eene bijdrage tot de kennis van het wezen des Christendoms, Jaarb.* II 1845, blz. 235—334.

1846: J. J. van Oosterzee, *Over de getuigenis des Heiligen Geestes als laatste grond van het Christelijk geloof en hare waarde voor de Apologetiek, Jaarb.* III 1846, blz. 53—132, 211—292 (eene bestrijding van Opzoomer's kritiek en toelichting der *Proeve*).

1846: C. W. Opzoomer, *De Leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, eene verhandeling van Dr. J. H. Scholten, hoogleeraar te Leiden, wijsgeerig beoordeeld,* Leiden 1846.

1846: C. W. Opzoomer, *De Wijsbegeerte den mensch met zich zelven verzoenende,* Leiden 1846 (inaugureele oratie als hoogleeraar te Utrecht).

1846: C. W. Opzoomer, *De Gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee beoordeeld,* Amst. 1846 (eene herdruk van de Gidsartikelen, vermeerderd met eene reeks *Aanteekeningen* op Van Oosterzee's stuk en eene *Dupliek ter wederlegging der Antikritiek van Dr. J. J. van Oosterzee*).

1846: J. H. Scholten, *Over het Godsbegrip van Krause, Brief aan den Heer J. Nieuwenhuis, doctor en voormalig Hoogleeraar der Wijsbegeerte,* Leiden 1846.

1846: J. H. Scholten, *Mr. C. W. Opzoomer op het gebied der Godgeleerdheid en Wijsbegeerte beoordeeld,* Utrecht 1846 (eene repliek op Opzoomer's kritiek).

Z. O. Z.

De eerste vraag, waarop wij onze aandacht willen vestigen is deze: Wat is het bewijs voor de waarheid van het Christendom? Wij nemen daarmede ons uitgangspunt in Scholtens rede uit '43, zijne Leer des Vaders, enz. uit '45 en Van Oosterzee's Proeve uit '45. Beider antwoord hield in de ondubbelzinnige afwijzing van de gangbare behandeling van deze vraag; beiden trachtten ook in denzelfden geest eene nieuwe oplossing te vinden, eene oplossing, waarvan zeer in het algemeen kan worden gezegd, dat zij aan de Groningers liefelijk in de ooren moet hebben geklonken [1]).

De gebruikelijke weg om de waarheid van het Christendom in het licht te stellen, was de bewijsvoering, steunend op de axiopistie der Bijbelschrijvers; de welbekende redeneering: die schrijvers hebben, als betrouwbare ooggetuigen, de waarheid willen en kunnen zeggen; dus is het door hen verhaalde juist, dus zijn ook de meegedeelde wonderen geschied, die als bewijs dienden van Jezus' bijzondere waardigheid en taak; dus is ook al wat Jezus zegt betreffende het eenig karakter van zichzelven en van den door hem

---

1846: C. W. Opzoomer, *De Beschuldigingen van Dr. J. H. Scholten uit de bronnen weerlegd,* Utrecht 1846 (een antwoord op het zoo even genoemde geschrift).

1846: C. W. Opzoomer, *De Leer van God bij Schelling, Hegel en Krause,* Eerste Stuk: *Krause,* Leiden 1846.

1846 en '47: J. J. van Oosterzee, *Mr. C. W. Opzoomer en zijne tegenstonders, Jaarb.* IV 1846, blz. 441—457 en V 1847, blz. 379 – 423.

1847: J. I. Doedes, *Het regt des Christendoms tegenover de Wijsbegeerte gehandhaafd en de onbevoegdheid der wijsbegeerte om een oordeel te vellen over de geloofwaardigheid der Evangelische geschiedenis en over de waarheid der Christelijke leer,* Utrecht 1847.

1847: J. H. Scholten, *Oratio de pugna theologiam inter atque philosophiam, recto utriusque studio tollenda,* Lugd. Batav. 1847 (rectorale oratie).

[1]) Scholten stond aan den aanvang van zijn' theologischen arbeid niet ver van de Groningers, gelijk hij trouwens zelf erkent: J. H. Scholten, *Herdenking mijner vijfentwintigjarige Ambtsbediening,* Leiden 1865, blz. 12; J. H. Scholten, *Afscheidsrede bij het neerleggen van het Hoogleeraarsambt,* Leiden 1881, blz. 12; in zijne dissertatie wordt eene Ariaansche Christologie voorgestaan, zie J. H. Scholten, *Disquisitio de Dei erga hominem amore,* Traj. ad Rh. 1836, p. 83: „ante enim quam prodiit inter homines, exstiterat Christus, quin, ante mundum conditum, summa felicitate et gloria ornatus, apud Deum degerat". Deze dissertatie werd dan ook in *Waarheid in Liefde* door Van Oordt zeer gunstig beoordeeld, *Waarh. in Liefde,* I 1837, blz. 171—212.

gestichten godsdienst onbetwistbare, goddelijke waarheid. — Maar het besef van historische kritiek was ontwaakt en Scholten en Oosterzee voelden beiden, hoe de bewijskracht van deze redeneering voortdurend door kritische bedenkingen tegen een Bijbelboek of Bijbelwoord werd bedreigd. „Miseri isti omnes, qui a quaestione critica ipsam pendere religionis causam temere existiment!" [1]). Van hoevele geleerde onderzoekingen maakte men zoo het bewijs voor de waarheid van het Christendom niet afhankelijk: „Bestond er geen andere weg ter overtuiging van den Christen, dan de zoo even genoemde geleerde bewijsvoering, dan had de Christen zijne overtuiging niet van God, maar van menschen" [2]), afgezien nog hiervan, „hanc methodum solis doctis, solis adeo theologis sua officia praestare" [3]). En ook Van Oosterzee stemde mede in: „De Protestant zou geen hoogeren steun, dan alleen een menschelijk geschiedkundig getuigenis bezitten? Dan ware het treurig gesteld." „De historische bewijzen moeten altijd betwistbaar blijven" [4]).

Waarin vonden beiden dan wel het waarheidsbewijs van het Christendom.

„Gevoelstheologie" heeft Opzoomer Van Oosterzee's bewijsmethode genoemd en dit past op hem zoowel als op Scholten. Het Christendom, in onklare omschrijving opgevat als geschiedenis en leer, bij Scholten gaarne als geschiedenis, leer en getuigenis des Geestes [5]), werd als een gegeven grootheid aanvaard en de vraag was: hoe weten wij, dat het waar is? — Als hoofdtoon in het antwoord klonk het: door de innerlijke bevrediging, die het schenkt; „men late de ervaring spreken van hetgeen men in gemeenschap aan Christus heeft gevonden"; in het Evangelie heeft men zijne vragen opgelost gezien, heeft men rust des gewetens gevonden en drang tot heiliging; „dit zijn ervaringen des Christelijken levens, voor den Christen even zekere en onomstootelijke innerlijke daadzaken, als de

---

1) Scholten, *Or. de relig. Christ.*, p. 22.
2) Scholten, *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 310.
3) Scholten, *Or. de rel. Christ.*, p. 24; Van Oosterzee, *Proeve, Jaarb.* I, blz. 24.
4) Van Oosterzee, *Proeve, Jaarb.* I, blz. 72, 49.
5) Scholten, *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 304—306.

uitwendige verschijnselen, die hij met het oog der zinnen waarneemt. Christelijke ervaring, de laatste grondslag des Christelijken geloofs, zietdaar onze innerlijkste overtuiging" [1]). „De laatste grondslag", dat wilde bij Van Oosterzee tevens zeggen: het bewijs voor de waarheid. — En bij Scholten luidde het: „doctrinam Christianam omnemque Christi institutionem . . . per ipsam Spiritus Divini, unde manavit, efficacitatem, suae et veritatis en vero divinae originis in se ipsa habere probationem". [2]) De „efficacitas", de uitwerking in de menschelijke ziel, bewees de „veritas", zelfs de „divina origo" van het Christendom. Zooals een knaap zich ten bewijze van het feit, dat de zon licht geeft, niet op zijn boek of zijn' meester zal beroepen, maar op eigen ervaring: „hoc video quotidie, hoc ipse animadverto", „simili modo Christianus Christum, ut mundi, ita et animi sui lucem, ipsa intuenda luce, — experienda ipsius in animo emendando et consolando efficacitate, naturae denique Divinae socium agnoscit" [3]). Het Christendom gaf antwoord op de vragen en zorgen des levens, dus was het waar, dus was het goddelijk.

Tegen dit alles lag één bedenking te zeer voor de hand, dan dat men die niet reeds dadelijk zelf zou hebben te berde gebracht; n.l. deze: „argumentum, quod diximus, ex ipsa hominis experientia ducendum quippe subjectivum, objectivo pretio carere" [4]). „Zoo staat gij dan toch op een subjectiven grond, roept men uit" [5]). En de weerlegging? Men heeft aanvankelijk gemeend boven het „subjectieve" uit te komen en de „objectieve" waarheid van het beleden Christendom te bereiken, door te wijzen op het feit, dat „alle ware Christenen in levende gemeenschap aan Christus, niet nu en dan, maar met onveranderlijke en onmiddellijke zelfbewustheid" die waarheid hadden ervaren, waargenomen, uitgesproken; dat „non semel iterumve, sed saepius, sed omni tempore, increscente divini sanctique cernendi facultate, non hic illeve, sed optimi quique et sapientissimi" de

---

1) Van Oosterzee, *Proeve, Jaarb.* I, blz, 55 vlg.
2) Scholten, *Or. de rel. Christ.*, p. 6 seq.
3) Scholten, *l. l.*, p. 8.
4) Scholten, *l. l.*, p. 10.
5) Van Oosterzee, *Proeve,* blz. 56.

goddelijke waarheid van het Christendom hadden erkend [1]). Maar wat geldt in dezen een majoriteitsbesluit, wat zelfs een consensus omnium. De vraag moest anders aangepakt worden en Scholten en Van Oosterzee hebben dat zelf wel begrepen. Zij erkenden, dat met de eenvoudige betuiging van den heilzamen invloed des Christendoms, met een „argumentum ab experientia ductum", de kwestie niet was afgedaan, aan „een bloot psychologischen geloofsgrond" had men niet genoeg; „het bewijs der ervaring moet verheven worden tot een bewijs uit het getuigenis des H. Geestes"; op eene of andere wijze moest een metaphysisch element opgenomen worden in de redeneering. Het bleef nog te bewijzen, dat „die weldadige indruk niet uit ons, maar uit God is" [2]). Scholtens geheele rede was dan ook zeer opzettelijk gewijd aan het Testimonium *Spiritus Sancti.* — Geen van beiden is er echter in geslaagd vooralsnog een bevredigend antwoord te vinden; de discussies, die dra volgden, hebben dat duidelijk getoond. Van Oosterzee schoof met enkele zinnen de zaak van zich af, verwijzend naar een toekomstig speciaal onderzoek van Scholten over dit probleem [3]); laatstgenoemde bepaalde in zijne oratie het Test. Sp. S. wel op allerlei wijzen, maar ging op deze vraag niet in [4]).

Wat was nu het nieuwe? Niet het antwoord, maar het feit, dat men de vraag stelde en als een ernstig probleem behandelde. Dat het Christendom de ware godsdienst was, gold niet langer als eene vanzelfsprekendheid; het was een vraagstuk geworden. Het Test. Sp. S. zou thans die waarheid getuigen, maar het Test. Sp. S. is eene dogmatische term, waarin bij tijden een bonte inhoud is weggeborgen. Was het nu bij Scholten en Van Oosterzee een „ bovennatuurlijk getuigenis", of eene mystieke stem in het hart, of het redelijk denken, of een gevoel van innerlijke bevrediging?

---

1) Van Oosterzee, *Proeve*, blz. 56; Scholten, *Or. de rel. Christ.*, p. 12.

2) Van Oosterzee, *Proeve*, blz. 57.

3) *aldaar*, blz. 58.

4) Deze nadere bepalingen, op zich zelf niet onbelangrijk, moeten wij in dit verband laten rusten; ik wijs slechts op deze twee punten: 1⁰. Het Test. Sp. S. staat in onlosmakelijk verband met het geschreven Bijbelwoord; 2⁰. Het Test. Sp. S. spreekt alleen in den zedelijk reinen mensch, is dus alleen zuiver te vinden in Christus. — Wij komen op deze beide punten nog terug.

Misschien van alles wat; ik geloof, dat Opzoomer terecht heeft gezien, vooral ten opzichte van Van Oosterzee, dat op het laatste de nadruk viel. — Van Oosterzee spreekt er onomwonden zijne vreugde over uit, dat men in onze dagen is begonnen „de goede zaak niet meer uitsluitend voor de regtbank van het koud en redenerend verstand, maar veeleer voor die van het godsdienstig gevoel of van het gemoed te verdedigen" [1]). Hij doelt hiermee op Schleiermacher, maar het feit reeds alleen, dat uitdrukkingen als gevoel, gemoed, innerlijke ervaring, zelfbewustzijn, e.a. promiscue worden gebruikt, toont hoever deze „gevoelstheologie" inderdaad van Schleiermacher afstaat. — En ook Scholten, hoewel meer gecompliceerd in zijne uitspraken, wijst toch ook „op het ongenoegzame van het licht der menschelijke rede", zegt ook: „Neem weg het gevoel van afhankelijkheid en behoefte, en de mensch zal niet aan God denken", spreekt ook van „de miskende regten des gevoels", en meent, dat het de hoogste taak der wijsbegeerte is, „ten aanzien van het bovenzinnelijke, *niet* te *bewijzen*, dat en wat God is, maar om te bewijzen, dat men aan God *moet gelooven*, zoo waarlijk men den naam van mensch draagt" [2]).

Een enkel woord thans over de kritiek, die deze „gevoelsleer" vond [3]).

Opzoomer heeft zoowel Scholten als van Oosterzee scherp aangevallen, o. a. ook op deze kwestie. Zijne bedenkingen liggen voor de hand. Het Christendom had zich nu verborgen in een bergpas, waar het zich aan den strijd scheen te willen onttrekken, „het betuigde de waarheid zijner zaak te gevoelen, en vorderde van ieder, die haar betwijfelde, vòòr hij over haar mogt oordeelen, eerst hetzelfde gevoel"; „de regter, dien men koos, verklaarde men ronduit, was niet het redenerend verstand, maar bestond hierin, dat

---

1) Van Oosterzee, *Proeve*, blz. 18 vlg.

2) Scholten, *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 252, 265, 271, 287. Zijne theorieën op blz. 265 en blz. 287 weet ik trouwens niet te rijmen.

3) De Groningers hebben enkele jaren later in dezen nog een standpunt verdedigd, dat niet ver van dat van Van Oosterzee afweek; zie Pareau, *Het Christendom zijne eigene apologie in zich dragende, Waarh. in Liefde* 1848, blz, 441—515. Hij vat o. a. aldus zijn betoog samen: „De Christelijke godsdienst handhaaft zelve hare goddelijkheid in het menschelijk gemoed", *aldaar*, blz. 477.

men al zijne behoeften in het Christendom bevredigd voelde". „De toestand alzoo van vervulling der behoeften, dien men aan het Christendom dankte, zou beslissen" [1]). „Maar wat zal dit alles voor de *waarheid* der Christelijke godsdienst bewijzen . . .; al schenkt het Christendom licht, kracht en troost, al vervult het de behoeften van den geloovige, *daarom* heeft het zijn' oorsprong nog niet *uit God; daarom* is het nog niet waar" [2]). „Als het onderwerp van geschil *waarheid, kennis* is, dan verklaren wij de regtbank van het gevoel incompetent, en trekken het geschil voor andere regters" [3]). Als in het gevoel, het zelfbewustzijn de toetssteen der waarheid is gelegen, dan zal men aan elke uitspraak van een Christelijk gemoed, hoe dwaas ook, recht van bestaan moeten toekennen en zoo een grenzenloos despotisme of liever eene ochlocratie ten troon heffen [4]). En daarnaast bezwaren, niet aan het psychologisch inzicht in het wezen van het gevoel ontleend, maar aan de nuchtere werkelijkheid der wereldhistorie. Brengt waarlijk alleen het Christendom licht en kracht en troost; is ook niet „voor Jood en Mohammedaan alles in Jahve en Allah? Hoe menig wijsgeer betuigt zijn geluk buiten Christus te erlangen". „In meer dan ééne godsdienst vindt de geloovige zijne behoeften bevredigd"; zijn die dan alle de absolute waarheid? En dat de menschen in het Christendom beter, heiliger zouden zijn, dan elders, de ervaring bevestigt het niet; „is niet bij elke godsdienstleer bekeering mogelijk?" [5])

Aldus Opzoomer, „de hulk des gemoeds", „het godsdienstig instinct", zou ons niet verder brengen bij het zoeken naar waarheid [6]). Het was de kritiek van den rationalistischen geest op de pretenties van het gevoel; factisch was m. i. Opzoomer tegenover de onafgedachte theorie van Van Oosterzee en Scholten in zijn recht.

Intusschen, deze negatieve arbeid vormt slechts een zeer klein deel van Opzoomers werk uit die jaren; hij heeft

1) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 7—9.
2) Opz., *a. w.*, blz. 94.
3) Opz., *De Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 95.
4) Opz,, *a. w.*, blz. 117 vlg.; *Godsleer van Krause*, blz. 12 vlg.
5) Opz., *Gevoelsleer*, blz. 15, 65 vlg., 26.
6) Opz., *Godsleer van Krause*, blz. 10.

daarnevens in groote lijnen een stelsel van godsdienstwijsbegeerte ontworpen, dat onmiddellijk was gebaseerd op de Duitsche theorieën en dat, in volkomen weerspiegeling van de toestanden daar, een eigenaardig mengsel vertoont van Speculatie en Rationalisme. — Het probleem heeft zich dus verschoven: de bespreking van het waarheidsbewijs van het Christendom maakte plaats voor de meer algemeene vraag naar wezen en waarheid van den godsdienst.

Wij willen Opzoomers gedachten dienaangaande kort schetsen; zij vormen een systeem van consequent doorgevoerd Intellectualisme in zake religie.

Reeds de drie deelen zijner inaugureele oratie wijzen het ons aan: op de onschuld van het geloof en den strijd van het onderzoek volgt de verzoening van het weten. En ook die eerste trap al, het geloof, „hoe men het ook van *weten* moge onderscheiden, het blijft een voor waar houden, alzoo een toestand van het redelijke wezen, als dénkend en kennend wezen" [1]. „Slechts hierin bestaat het verschil, dat de godsdienst nog onmiddellijk en zonder bewustheid datgene is, waartoe de wijsbegeerte met volkomen bewustzijn zich verheven heeft" [2]. „Daar is geen onderwerp van geloof, dat niet tot een onderwerp van kennis moet worden verheven" [3]. Op *kennis* komt het dus aan, ook in den godsdienst en wel kennis zeer bepaald opgevat als behoorend tot het gebied der theoretische rede. In tegenstelling met alle redeneering op grond van gevoel of zelfbewustzijn, heet het zeer beslist; „de kennis van God wordt alleen door middel van het denken ons bezit"; „de ware vrijheid van den geest bestaat in het denken" [4]. Alles concentreert zich op „een *besef (Ahnung)* van God, dat is eene aanvankelijke kennis van Hem, die voortgezet en ontwikkeld, zooals het den man

1) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 55.

2) Opz., *Inaug. oratie*, blz. 48, vlg.

3) Opz., *De Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 77.

4) Opz., *Godsleer van Krause*, blz. 20, 15. Het feit, dat wij woorden als „kennis", „inzicht", enz. ook gebruiken, waar niet van de theoretische rede sprake is, heeft trouwens in Opzoomers geschriften uit dezen tijd veel verwarring veroorzaakt. Hij gebruikt tal van voorbeelden, die feitelijk voor zijne rationalistische theorie in 't geheel niets zeggen. Om er slechts één te noemen — *Gevoelsleer*, blz. 73 —: Wanneer leed ons treft, dan is er geen redding, dan in *kennis* van God. Dit is juist, maar deze Godskennis is psychologisch een veel te gecompliceerd verschijnsel, dan dat ze op één lijn kan worden gesteld met het *redelijk inzicht* in Gods wezen en werken.

van wetenschap past, tot wetenschappelijke *kennis* van God wordt verheven" [1]).

Aan deze uitspraken moeten zich twee vragen onvermijdelijk aansluiten: Is dan zulk een wetenschappelijke kennis van God mogelijk? Zoo ja, hoe wordt zij ons deel? Het bevestigend antwoord op de eerste vraag beteekent het positie nemen tegenover Kant naast de na-Kantiaansche speculatie. Opzoomer heeft dan ook niet nagelaten Kant bij herhaling te bestrijden en trachtte aan te toonen, „dat de rede niet van het gebied der goddelijke waarheid was uitgesloten" [2]). Die bestrijding zelf, ten deele bestaande in het aanvaarden, ongeveer in den geest van Schelling, van „een andere, redelijke aanschouwing" naast „de zinnelijke aanschouwing, die aan onze vormen van ruimte en tijd gebonden is", ten deele in het ontkennen van het apriorisch karakter van ruimte en tijd, kan hier ter zijde blijven [3]). Het resultaat was: „zoo hebben dan de ideen der reden, en ook haar ideaal objektieve geldigheid in de voorwerpen zelven, en zijn dus niet meer regulatief alleen, maar ook constitutief. Met andere woorden, dan is de theoretische reden gehandhaafd op het gebied van het bovenzinnelijke en goddelijke" [4]). En de onvermijdelijke sluitsteen van dezé redeneering volgde: „Wat onze geest noodzakelijk moet denken dat heeft ook objectieve waarheid" [5]).

---

1) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 58.
2) Opz., *Inaug. Oratie*, blz. 46.
3) Zie vooral Opz., *De Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 48—57.
4) Opz., *a. w.*, blz. 54.
5) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 400. — Over eene juiste Kant-uitlegging is tusschen Scholten en Opzoomer in deze jaren veel gestreden. Scholten had zich in zijn *Leer des Vaders* bij Kant aangesloten en gezegd, dat de wijsbegeerte buiten machte was om te beslissen „dat en wat God is", *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 287. Toen Opzoomer dit ontkende, gaf Scholten hem toe, dat Kants ruimte- en tijdtheorie onjuist was, zoodat „de objectiviteit der menschelijke kennis geheel en al hersteld" werd, en de conclusie geoorloofd: „het oneindige bestaat"; maar, meende hij, terecht had Kant vastgesteld, dat het *hoe* van dat bestaan ondoorgrondelijk was, Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 102—109, Scholten, *Godsbegrip van Krause*, blz. 11 vlg. Opzoomer stelde daartegenover, dat Kant integendeel van meening was geweest, dat de mensch het *hoe* van Gods wezen, van het ideaal der rede, wel kon bepalen, maar betreffende het *bestaan* van dit ideaal niets kon beslissen, Opz., *De beschuldigingen weerlegd*, blz. 50—55. Zeker had Scholten het hier mis; hij weersprak trouwens zichzelf, door op blz. 129—131 van *Opz. beoordeeld* eene vrij uitvoerige omschrijving van Gods wezen te geven, het *hoe* dus wel degelijk te bepalen.

Zoo was kennis van God langs den weg van het denken dus voor bereikbaar verklaard. Hoe heeft Opzoomer dien weg betreden? Aan de hand van Krause, een der Duitsche wijsgeeren onder Schellings invloed, toen in België en ons land plotseling als een nieuw licht gevierd [1]). — Krause's wijsbegeerte omvatte een analytisch en een synthetisch deel, waarvan het eerste den mensch denkend „opleidde" tot God. Opzoomer nam het over. Zeer in het algemeen laat de gedachtengang zich ongeveer aldus samenvatten: De gansche werkelijkheid, die zich aan mij, als subject voordoet, laat zich in drieën verdeelen: Geest, Natuur en Menschheid. Tot een van deze drie behoort al het eindige, dat ik mij denk. Wij, menschen, vatten ze samen in de eene gedachte: Heelal, een complex dus van al het eindige, voor onderscheiding vatbare, maar nog geen éénheid. Daartoe komen wij pas, wanneer wij gaan vragen naar den grond van het Heelal. Zooals wij b.v. de natuur den grond noemen van alle eindige voortbrengselen in haar, die aan haar wezen deel hebben of ook het „ik" den grond van al wat aan en in het ik is, zoo moeten wij ons ook noodzakelijk eenen grond denken van het Heelal, een hooger Wezen dus, in wien het Heelal bevat en naar wiens wezenheid het bestemd is. Zoo leeren wij God kennen als het ééne, zelfstandige, alomvattende wezen, „das Ganze Wesen". — Maar is daarmee nu ook het „bestaan" van God aangetoond? In het gansche kader van deze philosophie past een gewijzigd ontologisch bewijs: men *moet* de gedachte grond, God, denken als *bestaande*; met de noodzakelijkheid der gedachte is ook de „objectieve waarheid" gegeven. „Met Gods oneindig Wezen heeft men ook zijn oneindig bestaan reeds medegedacht" [2]). — Aldus Krause's analytische methode [3]).

Deze betitelde zelf zijn stelsel als Panentheisme (Allingottlehre); hier ging dra de beschuldiging van Pantheisme

---

[1]) Krause stierf in 1832; over zijnen invloed bij ons, door de boeken van Burger en Nieuwenhuis, zie G. von Antal, *Die holländische Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*, Utrecht 1888, S. 55—57.

[2]) Opz., *Godsleer van Krause*, blz. 33.

[3]) Zie deze „opleiding" nader Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 38—46, *Godsleer van Krause*, blz. 26—33.

rond [1]), daar men bij hem geen ander onderscheid tusschen God en wereld meende te zien, „dan tusschen het geheel, als *geheel*, en tusschen het geheel als het *aggregaat zijner deelen*" [2]). Opzoomer, die overigens voor het Pantheisme volstrekt niet bang was [3]), noemde dit onjuist: God is niet het geheel, God is de grond onder en in de verscheidenheid; het schema moest aldus luiden: „de eenheid = God; de verscheidenheid = *τα παντα*, alles; de harmonie = de wereld" [4]). Krause's stelsel was dus geen wereldvergoding. Bovendien wist hij in de richting van het Theïsme, in overeenstemming met Krause, door logische gevolgtrekkingen in den trant van de geciteerde „opleiding" tot God, „het eene, zelfstandige, alomvattende wezen" te handhaven als oorzaak en als zelfbewuste persoonlijkheid [5]).

Ziedaar Opzoomers wijsgeerige bouw; „wij hebben leeren kennen, dat en wat God is; . . . wat het vrome geloof in kinderlijke onschuld aannam, dat heeft de wijsbegeerte leeren doorzien en tot gekende waarheid verheven" [6]).

Iets dergelijks was hier nog nooit vernomen; met eene bruuske virtuositeit werd het Radicalisme gepropageerd. Wij kunnen ons over den strijd dier jaren niet verwonderen.

Ons rest een blik te slaan op de plaats van het Christendom in het verband van deze godsdienstwijsbegeerte.

Het laat zich eigenlijk wel voorzien, hoe het Christendom zal worden opgevat in dit geheel; het moest een „moment" worden, eene schrede „in de ontwikkeling van het godsdienstig bewustzijn der menschheid"; „het algemeene en alomvattende der eene godsdienst, de eeuwige godsdienstidee, vertoont zich individueel-historisch in het Christendom" [7]). Dit was geen reden er op neer te zien: „Niemand, die in het godsbestuur een' dieperen blik mogt slaan, zal

---

1) Van Oosterzee: *De getuigenis des H. G., Jaarb.* III, blz. 241—245; Scholten, *Godsbegrip van Krause*, passim. Scholten stelde het alternatief: „Theist of Pantheist, Christen of Godsverzaker . . . het Pantheisme is Atheisme", Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 124.

2) Scholten, *Godsbegrip van Krause*, blz. 23.

3) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 407—409; *Inaug. Oratie*, blz. 50 vlg.

4) Opz., *Godsleer van Krause*, blz. 70.

5) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 25; *Godsleer van Krause*, blz. 89 vlg.

6) Opz., *Inaug. oratie*, blz. 56.

7) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 186, 6, 110.

historische vormen iets geheel toevalligs, iets onverschilligs noemen. Zij zijn de gepaste, door God gekozene middelen, waardoor eene eeuwige waarheid moet veld winnen onder de menschen" [1]). Op die „eeuwige waarheid" komt het dus aan; het historische is het bijkomstige; „in alles wat zich in den tijd voordoet, is het eeuwig-wezenlijke hooger dan de tijdelijk-individueele, eigene vormen" [2]). Het is de taak dus der wijsbegeerte uit dat historische het eeuwige af te zonderen, „niet bij de feiten te blijven staan, maar er gevolgen en waarheden uit af te leiden" [3]). Opzoomer zelf geeft voorbeelden: in Christus' wonderbare geboorte moeten wij leeren zien „de vereeniging van het goddelijke en menschelijke", de lichamelijke verschijning aan de discipelen na de opstanding wordt „de innerlijke zielsverheffing tot Christus". Om „den eeuwigen Christus", niet om den historischen is het te doen [4]).

En of dat historische Christendom steeds van beteekenis zou blijven? Eenmaal beschreef Opzoomer het „als het morgenrood tegenover den nacht, die verdwenen is, en tegenover den dag, die aanbreekt"; een ander maal vroeg hij aarzelend: „Zullen winter en lente, zomer en herfst eeuwig afwisselen over uwen kruin? Of zult gij eenmaal vallen en ligt de bijl reeds aan uwen wortel?" [5]). In elk geval sprak hij telkens weer over de perfectibiliteit van het Christendom, een geliefkoosd thema, ook in de Duitsche theologie [6]).

Toch aarzelde hij niet zichzelf Christen te noemen; immers de „grondleer" van het Christendom, zooals die door het wijsgeerig ongeloof weer „van alle vreemde en strijdige bestanddeelen" is gezuiverd, is deze: „Éénheid van het goddelijke en menschelijke" [7]).

---

[1]) Opz., *a. w.*, blz. 50.

[2]) Opz., *a. w.*, blz. 86 vlg.; op blz. 169 wordt deze eeuwige inhoud, geheel in den geest der Aufklärung, eenvoudig samengevat als God, deugd en onsterfelijkheid.

[3]) Opz., *a. w.*, blz. 337.

[4]) Opz., *a. w*,, blz. 337 vlg., 336.

[5]) Opz., *a. w.*, blz, 110 vlg., *Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 152.

[6]) Opz., *Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 143—148; *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 101—103.

[7]) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 340, verg. blz. 49, 335; *Godsleer van Krause*, blz. 5; *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 7 vlg.

Eenheid van het goddelijke en menschelijke: een zin vol profetischen klank voor het verdere verloop onzer theologie. Wij staan hier wel waarlijk bij de bronnen van het komende Modernisme. Bijna al de consequenties in deze uitspraak gelegen, in dit principieel Monisme verborgen, heeft Opzoomer reeds dadelijk gezien en wereldkundig gemaakt. Wat er in lag opgesloten, formuleerde Van Oosterzee terecht aldus: Opzoomer bestreed „in de *Theologie* de erkentenis van zulk eene betrekking tusschen God en de wereld, waardoor een onmiddellijk ingrijpen Gods in deze laatste mogelijk wordt; in de *Anthropologie* de erkentenis van dat diep bederf onzer natuur, dat alleen door de mededeeling van een nieuw en hooger levensbeginsel kan worden hernieuwd; in de *Christologie* de erkentenis dier Goddelijke waardigheid onzes Heeren, waardoor hij alleen het orgaan eener Goddelijke geestesmededeeling aan de zondige menschheid kon zijn" [1]). Zoo was het; en het kan nauwelijks noodig heeten de gevolgtrekkingen uit het beginsel in den breede te illustreeren.

De principieele aanvaarding van het Monisme, van de eenheid en gelijksoortigheid van alle zijn en gebeuren, was in lijnrechte tegenspraak met alle gangbare theologie en bracht eene totale wijziging in de opvattingen van God, van den mensch, van Christus. — Over „Gods voortdurende werkzaamheid", „Zijne eeuwig voortwerkende kracht", „Zijne gelijkmatige werkzaamheid" werd gesproken, met de bedoeling alle Supranaturalisme af te wijzen [2]). „In het eindige zien wij den Oneindige, en het natuurlijke valt met het bovennatuurlijke, Goddelijke geheel te zamen, beiden zijn één, alle afscheiding is verdwenen" [3]). Dit sloot in de volstrekte ontkenning van het wonder, niet enkel op historische gronden bestreden — elke godsdienst beroept zich op wonderen en loochent die van andere religies [4]) — maar ook: „Waartoe dat telkens veranderen van werkzaamheid, dat slechts den onvolmaakten werkmeester past". Wondergeloof, meende Opzoomer, is „in strijd met den vooruitgang der verlichting en beschaving, — — druischt in tegen alles,

---

1) Van Oosterzee, *Opz. en zijne tegenstanders, Jaarb.* V, blz. 391.
2) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 211, 216.
3) Opz., *Godsleer van Krause*, blz. 77 vlg.
4) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 152—154.

wat de natuur en het leven ons vertoonen" [1]). — In de Anthropologie is geen indaling van een' nieuwen, goddelijken geest mogelijk of noodig; „is de mensch reeds van Gods geslacht, waartoe dan nog een geest der aanneming tot kinderen". „Onze menschelijke geest zelf, als aanleg tot kennis en zedelijkheid, is aan God verwant en van God geschonken, zoodat een vrije ontwikkeling van dien aanleg voldoende is, om het doel te bereiken" [2]). — Monisme, ook in de Christologie: geen bovennatuurlijke geboorte, geen zondeloosheid [3]). Wel diepen eerbied voor Jezus, een der „gidsen op den grooten weg van het leven der menschheid" [4]); „verdorre mijne hand, zoo zij zich tegen den man verhief, die tot zedelijkheid en godsvrucht zocht op te wekken, en wiens leven een loflied was, Gode ter eer". Aan Christus werd „eene eereplaats ingeruimd onder de grootste geesten van ons geslacht" [5]). „Buig voor hem neder, zondige menschheid! in hem ziet gij uw ideaal" [6]).

Dat alles zijn klanken, die ons aan het latere Modernisme herinneren; het zou echter nog verscheidene jaren duren, voor zij overal werden gehoord [7]).

Ik meen hiermee de hoofdlijnen van Opzoomers stelsel uit die jaren te hebben getrokken. Al liet ik verwijzingen achterwege, aan wie niet geheel en al vreemdeling is in deze stof, zal het niet moeilijk vallen, bijna naast elke gedachte van Opzoomer eene parallel te noemen, 't zij in de Duitsche Speculatie, 't zij in het Rationalismus redivivus, dat de Speculatie verving. Wij denken soms aan Hegel, meer echter aan Strausz' Glaubenslehre. Wij vinden aanloopjes tot eene echt speculatieve theologie van Hegelsche strekking, waarbij in grootsche omwerking het gansche dogma

---

1) Opz., *a. w.*, blz. 213, 153.
2) Opz., *a. w.*, blz. 225, 232.
3) Opz., *a. w.*, blz. 199—201, 198.
4) Opz., *a. w.*, blz. 5.
5) Uit de voorrede van den 2den druk der *Inaug. oratie*, blz. XIII vlg.
6) In eene schildering van den „mensch, in wien de deugd haar doel bereikte", waarmede blijkbaar op Jezus wordt gedoeld, C. W. Opzoomer, *Het wezen der Deugd*, Leyden en Amst. 1848, blz. 111.
7) De eenige uitzondering op een volstrekt Monisme was in deze jaren bij Opzoomer nog een zeer beslist Indeterminisme, zie Opz., *Godsleer van Krause*, blz. 100—104; *De Gevoelsleer*, blz. 220 vlg.; *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 118; *Het wezen der Deugd*, blz. 124—133, 171—173.

als een' vorm der zuivere redeleer wordt gehandhaafd; maar de eigenlijke geest van het geheel is de Rationalistische: het kinderlijk vertrouwen op het „denken", de herhaalde verwijzing naar de onverbrekelijke natuurorde, de optimistisch-humanistische beoordeeling van den mensch, de eerbied voor den „mensch" Jezus [1]).

Willen wij de kern van Opzoomers onderzoek kort samenvatten, dan zou dat m.i. kunnen geschieden onder deze drie opschriften:

het redelijk denken de weg tot Godskennis;

de eenheid van het goddelijke en menschelijke (Monisme);

het Christendom als moment opgenomen in het geheel der godsdienstgeschiedenis.

Deze drie themata bevatten een programma voor de toekomst; wij hebben in deze paragraaf nog kort te schetsen, hoe men aanvankelijk deze drie problemen verwerkte.

Het redelijk denken de weg tot Godskennis; het bewijs voor de waarheid van den godsdienst, — dus van den wezenlijken inhoud ook van het historisch Christendom —, uitsluitend toe te vertrouwen aan de theoretische rede; dat was Opzoomers antwoord geweest op de gevoelsleer. Het was dus voor Scholten en Van Oosterzee zaak hunne inzichten te herzien; beiden konden dat doen, zonder dat hun beslist kon worden verweten, dat zij hunne in den aanvang verdedigde theorieën prijsgaven; slechts stelden zij factoren uit hun vroeger betoog, die toen slechts terloops waren genoemd, thans in het volle licht, waarmee meteen het groote onderscheid tusschen hen aan den dag trad.

Wij hebben te spreken over Scholten, over Van Oosterzee en over Doedes, die thans zich ook in den kamp mengde.

Scholten: het eigenlijke wezen en de meer dan alleen psychologische aard van het inwendig getuigenis des H. Geestes was bij hem vrij duister gebleven. Duidelijk was slechts, dat hij afwees de opvatting, waarbij dat getuigenis

---

[1]) Ook Krause's stelsel schijnt trouwens in vele opzichten een terugkeer tot het standpunt van de philosophie der Aufklärung te hebben beduid; zie Arthur Drews, *Die Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1912, S. 93 flg.

werd verstaan als een „internum lumen", als eene onmiddellijke stem, die op geheimzinnige wijze in ons klonk; dat waren „deliria" van mystici [1]). De werking van den H. Geest was niet af te scheiden van die van het Bijbelwoord; zij waren slechts te onderscheiden als „middel en werkende oorzaak" [2]). „Ik beschouw de werking des Geestes afhankelijk van het Woord, hetzij gelezen of gepredikt; hetzij gereproduceerd in het leven van heilige menschen, of waar ook in, en dus als eene *middellijke*" [3]).

De groote vraag was echter, hoe doet zich dit „getuigenis" nu psychologisch voor. Hier is Scholten ongetwijfeld in zijne latere bepalingen eene groote schrede tot Opzoomer genaderd. Reeds in de verhandeling over „De Leer des Vaders, enz." had hij, ondanks de beperkte beteekenis, die daar aan de wijsbegeerte werd toegekend, die immers slechts kon bewijzen, dat men aan God moest *gelooven*, toch aan het Deïsme toegegeven, „dat God zich openbaarde aan de menschen door de stem van het geweten en het licht der rede" [4]); deze factoren werden nu geaccentueerd. „Zonder de werkzaamheid des *verstands*, geene kennis, en dus ook geene Godskennis". „Het *Christelijk bewustzijn*" werd verklaard als „het vrije, zelfstandige, van gezag onafhankelijke, Christelijke *weten* der waarheid" [5]). Dit wees alles in de richting van Opzoomers beginsel: het redelijk denken de weg tot Godskennis. Ook Scholten ging arbeiden „aan de verzoening der wijsbegeerte met het Christelijk geloof", „ita se res habet, ut Philosophiae germanae suapte natura cum religione atque theologia pugna intercedere nulla queat"; „tusschen

---

1) Scholten, *Or. de rel. Christ.*, p. 6; *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 319—323. — Opzoomer citeerde eene reeks plaatsen uit Scholten, waaruit het tegendeel kon blijken, Opz., *Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 136 vlg.; *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 85—88, en beweerde, dat Scholten feitelijk zelf ook mysticus was en zich op „onmiddellijke" openbaringen beriep, in „het hart", „het gemoed", enz., Opz., *Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 141. Inderdaad is zijne terminologie dikwijls zeer wisselend en tegenstrijdig; wij kunnen slechts constateeren, dat de in den tekst genoemde opvatting *ook* aanwezig is en thans naar voren kwam.

2) Scholten, *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 324.

3) Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 87, verg. blz. 83, 140, 156 vlg.

4) Scholten, *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 255.

5) Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 34, 88, verg. blz. 139.

het *Christelijk bewustzijn* en het *wijsgeerig weten* bestaat naar mijne overtuiging geen strijd, want *het echt wijsgeerige weten en het Christelijk weten zijn één*" [1]). In overeenstemming met dit alles kon dus nu van het Test. Sp. S. worden geschreven: „De getuigenis des H. Geestes is dus geene andere, dan de getuigenis der rede in den zedelijk reinen" [2]). Getuigenis der *rede:* dat was ook wat Opzoomer had verkondigd.

Een zeer groot verschil bleef echter vooralsnog de toevoeging: in den zedelijk reinen. Ook Opzoomer eischte bij het redelijk onderzoek een' zedelijken zin: „1°. opdat het onderzoek met ijver en belangstelling zou worden begonnen en met volharding voortgezet . . ., 2°. opdat de resultaten van dat onderzoek zonder vooroordeel verkregen zijn en vrijmoedig worden beleden" [3]). Maar Scholten bedoelde gansch iets anders. Het verstand kon opklimmen, — dat werd thans grif toegegeven — tot een' God, die grond is en oorzaak der wereld, die oneindig is, volmaakt en zelfstandig, één, alomtegenwoordig, eeuwig en almachtig, een denkend wezen. Maar verder brengt de rede het niet „door de waarneming der physische wereld"; zij kan niet leeren kennen de zedelijke eigenschappen Gods, dan op één voorwaarde, dat zij bezit „de kennis der *inwendige, zedelijke* wereld en de wetten, die daar heerschen". „En daar nu deze waarneming niet kan plaats hebben, waar den slaaf der zonde zulk eene zedelijke wereldorde in hem zelven niet ter beschouwing wordt geboden, zoo volgt hieruit, in welk een nauw verband het bezit van een *rein hart* staat tot eene zuivere verstandelijke *kennis* van God" [4]). Zonder een rein hart ontbreken den mensch de gegevens, „om met het verstand te worden opgeleid tot het denkbeeld van een' God, die *heilig, rechtvaardig* en *goed* is" [5]). Ziehier het belang van het „rein hart", waarover Scholten telkens weer spreekt; zonder dat blijft onze redelijke Godskennis onvolledig. In beginsel is Scholten het dus met Opzoomer geheel eens,

---

1) Scholten, *Godsbegrip van Krause,* blz. 9; *Or. de pugna,* p. 22; *Opz. beoordeeld,* blz. 90.

2) Scholten, *Opz. beoordeeld,* blz. 137.

3) Opz., *Leer des Vaders beoordeeld,* blz. 29.

4) Scholten, *Opz. beoordeeld,* blz. 40.

5) Scholten, *a. w.,* blz. 133, zie de geheele pericope, blz. 129—134.

dat wij langs redelijken weg, „uitgaande van de kennis van ons zelven en der natuur rondom ons", moeten opklimmen tot de gedachte: God [1]).

Hoe vinden wij zulk een rein hart?

Hier zien wij de reden, waarom Scholten herhaaldelijk wijst op het onverbrekelijk verband van het Test. Sp. S. en de Christelijke openbaring in de H. Schrift. Immers die redelijke zin kan slechts door de kennis dier openbaring ons deel worden; het is „de geest van Christus, die het hart reinigt"; „de wedergeboorte ten leven, het reine hart ons geven, vermag de wijsbegeerte niet . . . Dat kan alléén de Geest van Hem, van wien er geschreven staat, „dat Hij geene zonde gekend heeft"; van Hem, die niet alleen het licht ontstoken heeft, maar die ook het oog, waar het door zinnelijkheid en zonde werd verduisterd, in staat stelt om het licht te aanschouwen" [2]). — En wat mede uit hetzelfde beginsel voortvloeide: de volmaakte kennis Gods was dus slechts in Christus, den zondelooze, te vinden; „hier alleen, zeggen wij, was de menschelijke rede in haar regt, om hare uitspraken als zoo vele orakelen ons te doen hooren; hier was alleen het verstand opgeklaard en gezond, omdat het door geene onreinheid van het hart werd verduisterd" [3]).

Overeenkomst en verschil van Opzoomer en Scholten op dit punt zijn hiermee voldoende aangewezen; wij vinden de uitwerking dezer beginselen later in Scholtens voltooide stelsel terug.

Van Oosterzee: Het Test. Sp. S. internum was het bewijs geweest voor de waarheid van het Christendom bij Scholten en Van Oosterzee, en het gevoel van innerlijke bevrediging de kern van dat getuigenis. Scholten had het omgebogen in de richting van redelijke Godskennis, Van

---

[1]) Scholten, *a. w.*, blz. 130.

[2]) Scholten, *a. w.*, blz. 137; *Godsbegrip van Krause*, blz. 41. De bestrijding van Scholtens opvatting bij Opz., *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 74—76.

[3]) Scholten, *Leer des Vaders, Jaarb.* II, blz. 206. Zoo kras zou misschien Scholten het na Opzoomers optreden niet meer hebben gezegd; „orakelen" zijn een gezag, waaraan men zich blindelings heeft te onderwerpen; toch blijft het woord van Christus een „gezag" voor hem behouden, nog niet geconfronteerd met het „gezag" der rede.

Oosterzee bewerkte het tot eene gave Gods, die op bovennatuurlijke wijze tot den mensch komt [1]).

Evenals in zijn eerste artikel, vòòr Opzoomers aanval, strekte bij hem ook thans de bewijskracht van het Test. Sp. S. zeer ver: „Den H. Geest, die in den geloovige leeft, noemen wij eenen getuige niet slechts voor de hooge voortreffelijkheid, maar ook voor den hemelschen oorsprong des Evangelies . . . Die Geest verstrekt ten waarborg, dat dit Evangelie niet uit de menschen, maar uit God is" [2]). Misverstand daaromtrent is uitgesloten: „Daar niets zoo geheel éénig in zijne soort is, als God en het goddelijke, zoo moet de inwerking daarvan op het menschelijk gemoed, zij het ook op eene onbeschrijfelijke, toch ook tevens op eene onbedriegelijke wijze zich openbaren, en van andere, niet goddelijke indrukken zich onderscheiden laten" [3]). — Welnu, Van Oosterzee achtte het onbetwistbaar, dat de H. Geest als zulk eene goddelijke, niet-menschelijke kracht kon worden ervaren, waarmee een der grootste moeilijkheden was opgelost. „Het geloof vindt alzoo niet meer in iets louter subjectiefs zijnen grond, maar in den objectieven H. Geest, die *in* ons subjectief is geworden". En hij werkte tegenover Calvijn dit op deze wijze verder uit: „Bij Calvijn bleef die Geest onderscheiden van den menschelijken, bij ons wordt dit onderscheid — schoon het *oorspronkelijk* bestaat, en Gods Geest een *nieuw* levensbeginsel in den Christus is — in diervoege opgeheven, dat die Geest des Christens

---

1) Ziehier hoe beiden in later jaren den gang van het onderzoek herdachten; Van Oosterzee: „Ik begon steeds meer te beseffen, dat, hoezeer ik in overeenstemming met Scholten en geheel in den geest van dien tijd, zeer veel aan het testimonium Sp. S. hechtte, ik er in geenen deele hetzelfde door verstond als hij, reeds op zijn toenmalig standpunt. Ik leerde dit testimonium opvatten niet in den zin van Scholten, maar van Calvijn, als eene: peculiaris coelestis sapientiae revelatio qua filios dumtaxat suos Deus dignatur", Van Oosterzee, *Geschiedenis onzer theologie, Nieuwe Jaarb. v. wetensch. Theol.*, IV 1861, blz. 238. — Scholten: „Op den duur echter bevredigde mij deze gevoelsleer niet volkomen. Aanleiding tot eene wijziging in mijne philosophische denkwijze gaf mij de strijd van Opzoomer tegen de gevoelsleer van Van Oosterzee en het pleidooi door eerstgenoemde gevoerd voor het recht der menschelijke rede", Scholten, *Afscheidsrede*, 1881, blz. 27.

2) Van Oosterzee, *De Getuigenis des H. G., Jaarb.* III, blz. 61, verg. blz. 75, 82, 99, 106.

3) *aldaar*, blz. 229.

eigene geest, en Zijne stem in ons de stem van des Christens eigene zelfbewustzijn *wordt*. Bij Calvijn was alzoo deze getuigenis bovennatuurlijk *en* in oorsprong *en* in aard, bij ons in oorsprong alleen" [1]).

Het kan niet anders of deze oplossing sloot eene reeks vragen van psychologischen aard in, die Opzoomer dan ook niet naliet zeer nadrukkelijk te stellen. Ze werden onvoldoende beantwoord. Nu eens verklaarde Van Oosterzee „de werking des Geestes onafscheidelijk van de werking des Woords", dan weer heette het: „de mensch is zich bewust, dat de Geest in zijn hart is komen wonen, *nadat* hij het Evangelie van Christus in opregt geloof aannam" [2]). — Hier wordt gezegd, dat het goddelijke en menschelijke op „onbedriegelijke wijze" zich laten onderscheiden; daar echter worden zij genoemd „innerlijk verwant" aan elkaar en klinkt het: „het zij verre van ons, het moeilijke der onderscheiding van de *oorzaken* onzer innerlijke ervaring te betwijfelen. Neen, wij kunnen niet aanwijzen, *waar* in ons innerlijk leven het menschelijke ophoudt en het goddelijke begint" [3]). — Vol verbazing riep Opzoomer uit: „Begint dan het goddelijke ergens? Begint het daar, waar het menschelijke ophoudt? Is het dan niet overal? Wordt het dan in het menschelijke zelf vruchteloos gezocht?" [4]).

Inderdaad was deze eerste poging om een hernieuwd, wijsgeerig gefundeerd Supranaturalisme te leveren, niet gelukkig; de theorie zelf daargelaten, ter verdediging van de waarheid en goddelijkheid van het Christendom was er weinig mee aan te vangen en bleef het ten slotte toch weer bij de betuiging: ik voel het zoo.

Dus werd een derde weg ingeslagen, een oud, beproefd pad en de keuze werd op kloeke wijze door Doedes verdedigd, weldra daarin bijgestaan door Van Oosterzee, die na Opzoomers kritiek inzag en volmondig erkende, dat men onder zijne leiding het beoogde doel niet bereikte [5]).

---

1) *aldaar*, blz. 100, 98.
2) *aldaar*, blz. 98, 60.
3) *aldaar*, blz. 229, 69, 101.
4) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 348.
5) De erkentenis van wijziging van inzicht bij Van Oosterzee, *Opz. en zijne tegenstanders*, *Jaarb.* V, blz. 403, 406, 422. Het Test. Sp. S. werd hans gereduceerd tot een „argumentum comprobativum", *aldaar*, blz. 401.

Wat Doedes gaf, was eigenlijk eenvoudig de oude bewijsvoering uit de axiopistie der Bijbelschrijvers, maar thans voorgestaan door iemand, die wist, wat kritiek was en die zijne methode in besliste tegenstelling bracht tot de argumentatie van Opzoomer en Scholten, die van het redelijk denken alles verwachtten.

Het Christendom, zeide Doedes, bestaat uit geschiedenis en leer, beide te kennen uit de geschriften van het N. Testament [1]). Deze twee kunnen niet gescheiden worden; men kan geen „eeuwige redewaarheden" uit het historisch verband lichten, „de Christelijke leerstukken zijn verklaringen van feiten". De vraag is dus slechts: zijn die feiten waar? „Een zuiver historisch onderzoek naar de geloofwaardigheid der Evangelische geschiedenis beslist alles". „Geen andere regtbank voor het Christendom dan die der historische kritiek" [2]). En is het resultaat van het historisch onderzoek vastgesteld, dan heeft zich ook de wijsbegeerte onvoorwaardelijk te onderwerpen; al hare bezwaren zijn dan „ijdel geklap" [3]). Zij moge de mogelijkheid van het wonder ontkennen, zij moge beweren, „dat de Godheid zich met gelijken tred voortbeweegt", dat is alles vooroordeel, waarbij zij „de geschiedenis naar de dagelijksche ervaring fatsoeneert", dat is „uitspraak doen, voor dat de getuigen gehoord zijn" [4]). — En ten slotte, daarbij aansluitend, het geruststellende hoofdmotief in Doedes'

---

1) Doedes, *Regt des Christ. gehandhaafd*, blz. 5.

2) Doedes, *a. w.*, blz. 48 vlg., 72, 104. Evenzoo thans ook Van Oosterzee: „Het Christelijk geloof berust allereerst op feiten. Die feiten mogen voor geene andere regtbank beoordeeld worden, dan voor die der historische kritiek", Van Oosterzee, *Opz. en zijne tegenstanders, Jaarb.* V, blz. 406. — „De vraag, waarop alles aankomt, is deze: is de geschiedenis van Jezus waar? Wat moet daarover anders beslissen dan hetgeen over alle geschiedenis beslist, de historische kritiek", *Brieven over den tegenwoordigen strijd van den godgeleerde en wijsgeer, Godgel. Bijdr.*, XXI 1847, blz. 452. — „De historisch-kritische bewijzen zijn en blijven toch altijd de brug, om tot de waarheid te komen", Dr. A. Hirschig, *Losse aanmerkingen en bedenkingen tegen Mr. Opzoomers geschrift: De Leer des Vaders, enz. wijsgeerig beoordeeld*, Amst. 1846, blz. 23. — Dergelijke citaten geven de gangbare opvatting dier dagen.

3) Doedes, *Regt des Christ. gehandhaafd*, blz. 72. „De wijsbegeerte heeft de verpligting, om zoodra het gezag der openbaring historisch bewezen is, ook datgene aan te nemen, wat het verstand niet kan begrijpen", Van Oosterzee, *Opz. en zijne tegenstanders, Jaarb.* V, blz. 409.

4) Doedes, *a. w.*, blz. 36, 10.

boekje: de historische bezwaren der Duitsche critici zijn volstrekt niet zoo ernstig, als men vaak meent; het Evangelisch verhaal heeft ongedeerd de stormen der kritiek doorstaan. In deze verzekering lag dus het bewijs voor de waarheid van het Christendom mede opgesloten.

In deze scherpe probleemstelling door Doedes lag het toekomstig gewicht van het historisch-kritisch onderzoek; door zelf dit gebied als het eenig mogelijke voor den strijd aan te wijzen, lokte men als 't ware den tegenstander zijne krachten daar te gaan oefenen. En de geschiedenis van het aanvankelijk succes der Moderne Richting werd voor een niet gering deel de geschiedenis der Bijbelkritiek. Drie jaar later heeft Doedes dit zelf reeds voorzien: „Alles schijnt toch te voorspellen, dat er al meer en meer op het gebied der historie zal worden gewroet en gearbeid, om de Christelijke kerk te overtuigen, dat Jezus Christus niet diegene is, voor wien zij Hem houdt op grond der getuigenis van de Schriften des Nieuwen Verbonds" [1]). De Tubingers zouden dra meer en meer bekend worden en, ook al nam men hunne resultaten niet over, de draagkracht der kritische *methode*, ook op dogmatisch terrein, moest men wel gevoelen [2]).

Doedes zelf heeft zich spoedig genoodzaakt gezien, zijn' overmoed wat in te toomen. Reeds onmiddellijk kwam men met het bezwaar, „dat de historische kritiek alleen aanwijzen kan wat in den loop der eeuwen door dezen of genen voor waarheid *gehouden*, geenszins echter wat *werkelijk geschied* is" [3]). In zijne Brieven over de Christelijke Apologetiek heeft hij dit toegegeven: „voor hem, die het verhaalde feit niet als een gebeurd feit aanneemt, is geen bewijs te vinden, dat hem dwingen

---

[1]) J. I. Doedes, *Brieven over de Christelijke Apologetiek, Jaarb.*, VIII 1850, blz. 709.

[2]) Reeds van af 1838 zijn in eene reeks verhandelingen van het Haagsch Genootschap de Duitsche radicale Bijbelcritici bestreden. De Tubingers werden hier vooral bekend door het heldere artikel van D. Harting, *De rigting der Tubingsche godgeleerde school in eenige hoofdtrekken geschetst, Jaarb.*, V 1847, blz. 242—326; ook J. F. van Oordt in *Waarheid in Liefde*, 1848, blz. 1—55.

[3]) J. Post, *Het goed regt der wijsbegeerte op de zaken des Christendoms gehandhaafd,* Thiel 1847. Het citaat is uit de recensie van het boekje door Van Oosterzee, *Jaarb.*, V 1847, blz. 387.

kan, het verhaal voor geloofwaardig te houden" [1]; de kritiek heeft zich voortaan tevreden te stellen met de meer bescheiden, negatieve taak, de bedenkingen tegen de geloofwaardigheid te weerleggen. Het voldingend bewijs voor de waarheid van het Christendom was dus ook hier niet geleverd.

Het redelijk denken de weg tot Godskennis; het redelijk denken in den zedelijk reinen; het bovennatuurlijk getuigenis in het hart; het historisch-kritisch bewijs voor de geloofwaardigheid der Evangelische geschiedenis, dat waren dus tusschen '46 en '48 de antwoorden op de vraag, die ook hier was opgeworpen.

„De eenheid van het goddelijke en menschelijke" was Opzoomers tweede strijdleuze. Slechts Scholten vraagt hier onze aandacht. Dat Van Oosterzee en Doedes en hunne talrijke aanhangers elk Monisme moesten afwijzen, ligt in het voorgaande opgesloten. Van Oosterzee's goddelijk, niet-menschelijk getuigenis, Doedes' historisch bewijs van het wonder, dat waren principieel anti-Monistische stellingen.

Hoe Scholten echter? Zooals in andere opzichten, zoo was hij ook hierin nog vol tegenstrijdigheden. Reeds lang vòòr Opzoomer, reeds in het „aanvangsjaar" 1840, heeft hij in zake de Christologie eene rede gehouden van vèrgaande Monistische strekking. De bekende Oratio de Docetismo is inderdaad zeer radicaal [2]. Jezus wordt daar geheel en al als mensch geteekend en ook wat de traditioneele theologie aan Jezus' „goddelijkheid" placht toe te schrijven, wordt voor ons geenszins onbereikbaar geacht. In *alle* opzichten geldt het: „id quod Christus est, nos fieri debere" [3]. Uit Jezus' levenshouding kunnen wij opmaken, quousque praestantiae et magnitudinis *humanum ingenium* escenderet" [4]. „In Christi doctrina omnia sunt divinae, aut etiam, si mavis, humanae originis habenda, utra nimirum ex parte rem consideres" [5]. *Omnia* divinae, aut etiam, *si mavis*, humanae

---

[1]) Doedes, *Brieven, Jaarb.*, VIII 1850, blz. 692.

[2]) Opzoomer beweerde: veel radicaler dan zijne latere stukken, Opz., *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 3 vlg.

[3]) Scholten, *Or. de Docet*, p. 23.

[4]) Scholten, *l. l.*, p. 21; ik cursiveer.

[5]) Scholten, *l. l.*, p. 77.

originis habenda; zulke woorden sluiten, half onbewust en ongewild misschien, tal van consequenties in zich, eene nieuwe theologie. Maar het vele dan, dat er geschreven staat over Jezus' hemelschen oorsprong? „Patet Christum origine sua coelesti praedicanda nil quidquam de se praedicasse, quod sit naturae humanae contrarium; hoc ipso enim quod homo erat perfectus coelestem originem probavit" [1]). Uitdrukkingen als „de Zoon Gods" en „de menschwording Gods in Christus" werden uitgelegd op eene wijze, dat ook Opzoomer bereid was, ze over te nemen [2]). — Zoo is dan het meest principieele, dat van Jezus Christus te zeggen is, dit, dat in hem „het ideaal der menschheid op aarde werd verwezenlijkt", dat hij was „exemplar humanitatis perfectum" [3]).

Bepaalde reserves echter werden gemaakt. Jezus' „origo prorsus singularis" werd gehandhaafd [4]); wel werd de mensch in alle opzichten, in aanleg althans, met hem op één lijn gesteld, maar toch: „unum praeexistentiae ejus mysterium si excipias" [5]); wonderen werden niet geloochend [6]); Schleiermachers onverschilligheid betreffende opstanding en hemelvaart vond Scholten afkeurenswaardig [7]). Maar het bleef bij dergelijke betuigingen; eene wezenlijke factor van beteekenis vormden zij niet meer in Scholtens systeem. Wat door de kritiek ook zeer wel werd gevoeld; dat Scholten zoo weinig zegt over al deze dingen, over het speciaal „goddelijke" in Jezus' leven staat den recensent in de Godgeleerde Bijdragen niet aan; „wanneer er tegen een der beide uitersten moet gewaakt worden door de tegenwoordige Theologie: het zou de vraag zijn, of men in eene eeuw van dweeperij met materiëele kracht en vergoding van menschen niet ernstig heeft te zorgen, de Godsnatuur van

---

1) Scholten, *l. l.*, p. 99.

2) Opz., *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 24—27.

3) Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 17; *Or. de Docet*, p. 8.

4) Scholten, *Or. de Docet.*, p. 26; „Jezus zag het levenslicht onder gansch andere praemissen dan wij, door eene buitengewone daad van Gods almagt", Scholten, *Toelichting der verhandeling over de Leer des Vaders, enz.*, *Jaarb.* III, blz. 412.

5) Scholten, *Or. de Docet*, p. 18.

6) Scholten, *l. l.*, p. 81.

7) Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 155.

onzen Heer niet te eng te beperken in zijne menschheid"[1]). En Groen verklaarde rondweg, dat door Scholten de Godheid des Heeren werd geloochend [2]).

Voor het overige is er van eene nadere behandeling van het probleem van het Monisme in deze jaren bij Scholten nog niet veel te bemerken. Slechts verdedigde hij tegenover Krause en Opzoomer zeer beslist een essentieel onderscheid van God en wereld, achtte de verhouding van beide voor het wijsgeerig denken onoplosbaar en verzekerde: „Het Christendom staat op een dualistisch standpunt"[3]). — Ook hier dus is alles nog onafgedacht.

Ten slotte het laatste punt: de invoeging van het Christendom in het geheel der godsdiensthistorie.

Opzoomer had den Christennaam niet losgelaten, omdat, wat volgens hem het wezen van de Christelijke belijdenis was: de eenheid van het goddelijke en menschelijke, ook zijne overtuiging uitdrukte [4]). Maar dat beteekende volstrekt niet, dat het historische Christendom de volmaakte godsdienst was; het was een tijdelijke vorm naast andere. — Het probleem van de absoluutheid van het Christendom is in dezen tijd geheel en al gezien van uit de vraag: is het Christendom volmaakbaar, perfectibel. Andere religies lagen, in ons land althans, nog te ver buiten den gezichtskring, dan dat die absoluutheid zou zijn aangevochten door onderlinge vergelijking of door het Christendom historisch in te voegen in groote geestelijke stroomingen. De vraag der perfectibiliteit is vrij onmethodisch behandeld; men stelle zich met het woord tevreden en vrage niet, wat precies werd bedoeld: volmaakbaarheid van de N. Testamentische

---

1) Recensie van de *Or. de Docet.*, *Godgel. Bijdr.*, XV 1841, blz. 409.

2) Groen, *Regt der Herv. Gezindheid*, blz. 11.

3) Scholten, *Godsbegrip van Krause*, blz. 11, 36; *Opz. beoordeeld*, blz, 16.

4) Dit was de stelling der Duitsche Speculatie, die haar ontleende aan de N. Testamentische en kerkelijke Christologie. Opzoomer nam haar over, maar daar hij weer te veel Rationalist was, om op het voorbeeld der Duitsche Idealisten het wezen des Christendoms uit het Christologisch dogma te abstraheeren, hangt de stelling bij hem eigenlijk in de lucht. Elders heet dan ook weer eens „de erkenning van God" de „grondwaarheid" van het Christendom, *De Gevoelsleer*, blz. 111. Methodische consequentie ontbreekt in deze kwestie geheel.

gedachtenwereld in het algemeen, of in het bijzonder van de religieuse uitingen van Jezus en de Apostelen of, nog beperkter, van slechts eene kern, van slechts „een' wezenlijken inhoud". Voor elk dezer opvattingen zouden bewijzen aan te voeren zijn.

Over het algemeen kan worden gezegd: Opzoomer aanvaardde die perfectibiliteit ten volle; hij kon niet aannemen, „dat in achttien eeuwen niets zou tot stand zijn gebragt, wat een gewrocht der eerste eeuw in voortreffelijkheid overtrof" [1]). Hij bestreed verder voornamelijk de gronden, waarop men die perfectibiliteit meende te kunnen ontkennen [2]).

Hij stond in dezen alleen. Van Oosterzee noemde de droom der volmaakbaarheid van het Christendom een der „dwaasheden onzer eeuw", Groen sprak van „de leer der perfectibiliteit, welke zoo begeerig den oorsprong van het licht in de zelfvolmaking der duisternis gezocht heeft" [3]). Scholten besprak de zaak herhaaldelijk in den breede [4]); zijne stem gaf geen ongewis geluid: „Niets is zekerder, dan dat de wijsgeer, die ook het Christendom beschouwt als de tijdelijke en onvolkomene openbaring van de eeuwige idee der waarheid, zich door die bewering buiten het Christendom geplaatst heeft"; „in eene Christelijke maatschappij staat de vraag, wat is waarheid, gelijk met die: wat droeg Christus als waarheid voor" [5]).

Zijne argumenten, op zichzelf niet belangrijk, maar wel als een bewijs, hoever Scholten toch nog weer van Opzoomer afstond, hoe hij niet wil laten varen opvattingen, die in beginsel al waren prijsgegeven, laten zich kort aldus samenvatten [6]): 1°. Jezus zelf kondigt zich aan als koning op het gebied der waarheid en door wonderen en opstanding heeft hij getoond, dat hij met gezag mocht spreken. — Hier staan wij dus voor het bewijs uit de geloofwaardigheid der Bijbelschrijvers, door Scholten zelf herhaaldelijk als ontoe-

---

1) Opz., *De Gevoelsleer*, blz. 175.

2) Zie vooral Opz., *De Leer des Vaders beoordeeld*, blz. 143—149.

3) Van Oosterzee, *De Getuigenis des H. G.*, *Jaarb.* III, blz. 290; Groen, *Ongeloof en Revolutie*, blz. 170.

4) Scholten, *Leer des Vaders*, *Jaarb.* II, blz. 326—334; *Opz. beoordeeld*, blz. 10—14, vooral blz. 159—176.

5) Scholten, *Opz. beoordeeld*, blz. 11, 22.

6) Zie Scholten, *a. w.*, blz. 159—176.

reikend afgewezen. 2°. Men noemt Jezus steeds een der grootste geesten, maar dan moet men ook zijn getuigenis over zichzelven aanvaarden, als men niet inconsequent wil zijn; het alternatief kan slechts zijn „òf dweeper of bedrieger, òf Heer en Koning op het gebied der waarheid". — Opzoomer stelde eene derde mogelijkheid: Jezus kon toch dwalen in zijne gedachten over zichzelven zonder een bedrieger te zijn [1]). 3°. Jezus was volkomen rein en onzondig, de eerste voorwaarde voor Godskennis; bij hem dus ook alleen is volkomen Godskennis te verwachten. — Ook hier verwees Scholten weer naar eene historisch-kritische bewijsvoering. 4°. „Zoo vaak menschelijke wijsheid gepoogd heeft, zich boven de christelijke begrippen over God te verheffen, is die poging uitgeloopen òf op verminking, òf op geheele vernietiging van het begrip van God": Deïsme, Atheïsme, Pantheïsme. — 't Spreekt van zelf, dat Opzoomer ook dit onmogelijk kon toegeven; hij zag het doel der wijsbegeerte immers juist in de reiniging van het Godsbegrip.

Wij kunnen hiermede onze analyse van de theologische problemen tusschen 1840 en '48 besluiten.

Ik moest den lezer vermoeien met eene reeks citaten uit lang-vergeten theologische artikelen en brochures. Slaan wij echter den blik wat wijder uit, — in het verleden ligt het heden — dan krijgen de kwesties en zelfs de woorden meer kleur. Hier werden de leuzen gesmeed, waarmede straks orthodoxie en modernisme ten strijde zullen gaan. De besproken problemen, sedert dien gedurende tientallen van jaren telkens en telkens weer omstreden, zonder dat er veel nieuws over kon worden te berde gebracht, zij mogen ons eenigszins versleten voorkomen, voor het geslacht der veertigers waren zij nieuw.

En dit is wel zeker: Opzoomer heeft de geesten uiteengedreven; men heeft tegenover zijne radicale themata eene positie gezocht en eigen krachten beproefd. Er is wel gezegd, dat door het Réveil Liberalisme en Orthodoxie uit

---

[1]) Opz., *De Beschuldigingen weerlegd*, blz. 104; elders vermoedt hij, dat in deze uitspraken „de vergrootende en dichtende sage" aan het werk is geweest, *De Gevoelsleer*, blz. 142.

elkaar zijn gegaan [1]) en dat zal ook wel juist zijn, wat de „richtingen" betreft, — kerkelijk, maatschappelijk, staatkundig —, in de „theologie" heeft men elkaar vaarwel gezegd om en bij 1846 in den strijd om Opzoomer.

Scholten, naar den uiterlijken schijn en voor eigen bewustzijn nog volgeling van de traditioneele theologie, die hij met nieuwe wapenen tegen de aanvallen van Pantheïstisch ongeloof wilde verdedigen, was inderdaad, wat zijne beginselen betreft, reeds bondgenoot van den vijand. Wie zooveel op het „menschelijke" bouwt als hij, op het „menschelijk" denken, op de „insitus veri bonique sensus" [2]), wie zoozeer het „menschelijke" en het „goddelijke" in één ziet, die is geesteskind van de 18de eeuw, hij moge vooralsnog het wonder aanvaarden en openlijk getuigenis afleggen van zijne dualistische wereldbeschouwing.

En daartegenover Van Oosterzee en Doedes, met open oog voor den nieuwen tijd, vaak beschermend, wat ook Scholten niet wilde laten varen, maar, anders dan hij, vast en zeker rustende op den ouden bodem, een volstrekt Supranaturalisme. Er behoefde aan beide zijden slechts eene rij van volijverige volgelingen op te staan en de strijdbijl zou worden opgegraven.

Verlangt men een samenvattend oordeel over de theologische probleemstelling in deze beslissende jaren, dan zou ik willen zeggen: men heeft aan alle zijden, rechts en links, de kwesties — laat ik het zoo uitdrukken — alleen en uitsluitend „verstandelijk" aangepakt, er heeft geheerscht bij allen, wat de voortreffelijke Des Amorie van der Hoeven Jun. noemde, „weetheiligheid" [3]).

Ik wil niet beweren, dat „Ansätze" tot eene andere beschouwing totaal ontbreken; wanneer Scholten telkens weer

---

1) D. Chantepie de la Saussaye, *La Crise*, p. 76; *Bewegingen*, blz. 148.

2) Scholten, *Or. de pugna*, p. 6.

3) A. des Amorie v. d. Hoeven Jun., *De Godsdienst het Wezen van den mensch* [2], Leeuwarden 1857, blz. 55. Dit artikel is eigenlijk het eenige uit dien tijd, dat van die „weetheiligheid" geheel is vrij gebleven en dat toch niet in vage algemeenheden vervloeit; de verbetering van Schleiermacher, die hij voorstaat, lijkt mij niet gelukkig, maar voortreffelijk heeft hij gezien en gezegd, dat godsdienst voor alles is en moet wezen: een nieuw *leven*, een nieuw *zijn*. Daar zijne opvattingen van geen invloed zijn geweest, was er geen aanleiding in den tekst van dit hoofdstuk ze te bespreken.

Opzoomers bepaling aanvult en zegt, dat slechts de rede „in den zedelijk reinen" God kan vinden, wanneer Van Oosterzee ergens schrijft: „eerst wat men innerlijk doorleefd heeft, kan men regt verstaan" [1]), dan meen ik, dat dat inzichten zijn, die op een dieper, — laat ik in den zin van De la Saussaye sen. mogen zeggen, een meer „ethisch" verstaan van het wezen der religie wijzen. Maar het blijven losse gedachten, niet verwerkt tot een levend element in het systematisch geheel. Men heeft zich laten dringen door Opzoomer — en trouwens ook al weer niet door Opzoomer alleen; heel het oude Rationalistisch-Supranaturalisme had het niet anders gewild — men heeft zich laten dringen tot eene verintellectualiseering van den godsdienst: religie was een groot gedachtensysteem, hetzij dan verkregen door het redelijk denken van den mensch, hetzij dan samengelezen uit de H. Schrift. Ook zoo kan het gezegd worden: men heeft gekend de late, de Hegelsche Speculatie en het na-Hegelsche Rationalisme, men heeft wel gelezen, maar niet gekend Kant en Schleiermacher. — Dat is van beslissenden invloed gebleven op de komende periode van theologisch onderzoek.

---

1) Van Oosterzee, *De Getuigenis des H. G., Jaarb.* III, blz. 232.

HOOFDSTUK III.

DE MODERNE THEOLOGIE VOLTOOID.

§ 1. Historisch Overzicht.

In 1848 verscheen het eerste deel van Scholtens Leer der Hervormde Kerk, de aanvang van een nieuw stuk theologische geschiedenis. Men was het geknutsel aan beginselen moede, en vertrouwde, dat thans wel de onderbouw sterk genoeg was, om hooge kasteelen van wijsgeerige en theologische bespiegeling te kunnen dragen. Groote lijvige boeken vervingen de vluchtige artikelen en brochures van enkele jaren te voren; eerst Scholten en Opzoomer en Van Oosterzee, dra naast hen weer nieuwe figuren, Hoekstra, Chantepie de la Saussaye, Pierson, Busken Huet.

Wat zij en anderen in het beruchte, — thans misschien al te zeer gesmade, — derde kwart van de 19de eeuw in ons land hebben gewild en bereikt in dogmaticis, moet ons thans verder bezig houden. De jaren van 1848—1870 zijn het, die ik wil omspannen; een vrij lang tijdsverloop, dat zich echter niet doelmatig laat verdeelen; de ontwikkeling is te geleidelijk dan dat zich ergens eene grens laat trekken. Schreef ik de geschiedenis der Moderne Richting, het zou anders gelegen zijn en een nieuwe aanvang zou zeker in 1858—'59 moeten worden gesteld, wanneer met het woord ook de zaak wordt geboren: de Moderne *Richting* in de gemeente met al den onvermijdelijken nasleep van dien: polemiekjes en open brieven en brochures pro en contra. De theologische hoofdlijnen zijn echter in de jaren daarvoor ook reeds met steeds vaster hand getrokken; zij zijn na '60 slechts tot het eind toe volteekend. Wij kunnen de gansche periode theologisch als één geheel overzien. Tot dan tegen

1870 een keerpunt komt; aan het eind van dit hoofdstuk nog kort aangeduid.

Niet om de menschen en hunne persoonlijke geestesgesteldheid en ontwikkelingsgang is het mij hier te doen; ik wil enkel trachten dat groote complex van wijsgeerige en theologische stellingen, dat wij in onze dagen als de Moderne Theologie in haren eersten tijd — vaak heet het in haren bloeitijd — plegen te betitelen, eenigszins te benaderen en te ontwarren, in zijn tendenties te verstaan. Dat de menschen geen werktuigen zijn geweest, maar met hunnen tijd mee zijn veranderd, — soms vrij veel — het ligt voor de hand en hier en daar vestig ik er de aandacht op.

Waar dus niet chronologisch over den eenen theoloog na den anderen, over het eene boek na het andere wordt gesproken, waar ik zooveel mogelijk wil trachten de draden te vatten, die door het geheele tijdvak heenleiden, moge ter oriënteering een kort historisch overzicht vooraf gaan, opdat men zich even weer het kader herinnere, waarin denkbeelden en uitspraken thuis hooren.

In '48 dan verscheen het eerste deel van de „Leer der Hervormde kerk uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld" door J. H. Scholten, hoogleeraar te Leiden, in '50 door deel II gevolgd [1]). Het boek is een evenement geweest bij zijn eerste verschijnen, en ook later telkens weer wanneer een nieuwe druk uitkwam, waarin de koorden der strenge logica al vaster en vaster werden gesnoerd, wanneer in een nieuwe voorrede de tegenstanders werden getuchtigd — en misverstaan. „Veeleer een epos dan een godgeleerd stelsel . . ., alles beeldhouwwerk", zoo werd het boek geprezen door Busken Huet; „het meest jesuïtische boek, dat mij van die zijde nog voorgekomen is, — ik voeg er bij, het meest onlogische boek, dat immer in fraaien wetenschappelijken dosch op het verleiden van gemoed en verstand, en het verkeeren der waarheid is uitgegaan", zoo werd het verfoeid

---

[1]) J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, deel I, Leiden 1848, deel II, Leiden 1850. De tweede druk verscheen in '50 en '51, de derde in '55, de vierde in '61 en '62, telkens veranderd en vermeerderd. (Het boek wordt hier verder geciteerd als *Herv. Kerk*).

door Da Costa [1]). Van grooten invloed is het ongetwijfeld geweest; Moderne Theologie en Neo-gereformeerde Dogmatiek hebben er beide op hunne wijze uit geput [2]). Opgewekt door Schweizers groote werk over hetzelfde onderwerp, geprikkeld door de ongegronde pretentie van het Réveil, dat het de onvervalschte Gereformeerde leer der vaderen beleed, wilde Scholten de grondbeginselen der Gereformeerde theologie vatten, ze kritisch zuiveren en zoo een verbeterd leersysteem herbouwen [3]). Formeel kan er tegen dit pogen geen bezwaar bestaan, aangenomen eenmaal — tegen de „Evangelische" Groningers in [4]) — dat men aan een kerkelijk leerstelsel, hoe dan ook nader beschouwd, waarde hecht [5]). Of het echter Scholten gelukt is den juisten weg tot die grondbeginselen te vinden, ze inderdaad historisch te verstaan en met begrip van historische continuïteit om te werken? Wij willen over Scholten als dogmenhistoricus hier in het geheel niet spreken; toch zal er wel niemand meer gevonden worden, die zou willen volhouden, dat dàt de juiste interpretatie was van Augustinus, van Luther, van Calvijn, van de Gereformeerde dogmatici der 16de en 17de eeuw. Des te meer leert het boek ons van Scholtens eigen Godsbegrip en wereldbeschouwing, in de woorden en voorstellingen van Bijbel en kerkleer verborgen; en juist die Bijbelsch-kerkelijke gedaante heeft den wijs-

---

[1]) C. D. Busken Huet, *Stichtelijke Lectuur,* III, *Gids,* 1859 I, blz. 643; Da Costa, *Brieven,* I, blz. 361, verg. blz. 363, II, blz. 52, 73 vlg., 169, 254, verg. Sepp, *a. w.,* blz, 354.

[2]) „Met dit boek heeft zich voor ons op het veld der dogmatiek een nieuw tijdperk ontsloten", J. P. Stricker, *De oorsprong der mod. richting,* Amst. '74, blz. 41; „Welk theologisch geschrift heeft in deze eeuw in ons land zulk een algemeene belangstelling gewekt en zulk een diep ingrijpenden invloed uitgeoefend als De Leer der Hervormde kerk", L. W. E. Rauwenhoff, *In Memoriam, Theol. Tijdschr.* 1885, blz. 374.

[3]) J. Scholten, *Herdenking mijner vijfentwintig-jarige ambtsbediening,* Leiden 1865, blz. 18, *Herv. Kerk* 4, I, blz. V vlg.

[4]) Pareau, overigens vol lof over Scholtens werk — wij zijn pas bij den eersten druk — vindt diens accentueering van de kerkleer hoogst ongewenscht; L. G. Pareau, *Een woord over Evangelische opbouwing der kerke, Waarh. in Liefde* 1851, blz. 669—814.

[5]) Gelijk dan ook De la Saussaye met het uitgangspunt instemt, D. Chantepie de la Saussaye, *Beoordeeling van het werk van Dr. J. H. Scholten over de Leer der Herv. Kerk,* 2de druk, bezorgd door Dr. J. J. P. Valeton Jr., Utrecht '85, blz. 8 vlg. — en het nog onlangs door Prof. Bruining werd aanbevolen, *Nieuw Theol. Tijdschr.,* III 1914, blz. 80.

geerigen inhoud machtig gepropageerd onder de liberaalgezinde Bijbelsche theologen van die dagen.

Zoo was er dan een stelsel, straks nog nader, vollediger uiteengezet in de twee drukken van Scholtens Latijnsche dogmatiek [1]) en in zijne monographie over den vrijen wil in '59, antwoord op Hoekstra's gematigd indeterministische behandeling van dezelfde kwestie in '58 [2]). Vooral deze twee boeken gaven tot veel geschrijf aanleiding; het probleem van den vrijen wil werd „actueel", ieder had een woord voor of tegen te spreken; na Hoekstra's geschrift hoorde men Pierson, Wallon (Jhr. B. H. C. K. van der Wijck), van Bell, Gorter; na Scholtens boek Roorda, Pierson, de la Saussaye, Kist, Koorders, Douwes; ik noem ze nog niet allen [3]).

Wij spreken over den inhoud van Scholtens theologie in de volgende paragrafen nader; thans zij slechts gewezen, om de tegenstelling tot andere stroomingen in onze Moderne Theologie aan te duiden, op de volstrekt overheerschende plaats, die bij Scholten aan het Godsbegrip wordt toegekend, dat als logisch uitgangspunt wordt vastgehouden voor alle verdere dogmenvorming. Zoo moest hij komen tot een Spinozistisch of Hegelsch Monisme, tot Determinisme en anti-Supranaturalisme.

Intusschen, nog voor dit alles tot volle consequentie was doordacht, was reeds eene andere beweging naast die van den Leidschen wijsgeer-dogmaticus ontstaan. In Utrecht had Opzoomer eene radicale zwenking gemaakt; van speculatief Krauseaan, het denken door het begrip „grond" — met logische noodwendigheid naar het heette — opleidend tot God, was hij wijsgeer der ervaring geworden [4]). „De

---

1) J. H. Scholten, *Dogmaticae Christianae Initia*, Lugd. Bat. (het jaar van uitgave is niet vermeld; volgens Kuenen is het uit '53—'54, Bibliographische lijst achter A. Kuenen, *Levensbericht van Joannes Henricus Scholten*, *Jaarboek van de Koninkl. Academie voor 1885*, blz. 132). — De tweede druk onder den titel *Dogmatices Christianae Initia*, Lugd. Bat. '56—57. (Geciteerd als *Dogm.).*

2) S. Hoekstra Bzn., *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde*, Amst. '58; J. H. Scholten, *De vrije wil, kritisch onderzoek*, Leiden '59.

3) Men zie de Genestet's *Leekedichtje* (no. XX):
„De wil, de vrije wil! dat was, mijn Theologen.
Uw spoorwegkwestie, ja, in onzer dagen strijd."

4) Het volgen van Krause noemde hij later „een schoone droom". „Een pijnlijk ontwaken moest er op volgen", Mr. C. W. Opzoomer, *De Godsdienst*, Amst. '67, blz. 87.

Weg der Wetenschap, een handboek der logica", in '51 was voor hem de nieuwe aanvang. [1]). Later breeder uitgewerkt in drie grootere geschriften, nog eens omgewerkt van een „handboek" tot een „leesboek", werd het de grondsteen van een eigenaardig stelsel van empirische wijsbegeerte [2]). Methodenleer was Opzoomers logica in de eerste plaats: de vragen naar de bronnen voor onze kennis en de wijze, waarop uit die bronnen kennis geput moet worden; de vragen, wanneer die kennis zekerheid, wanneer zij slechts waarschijnlijkheid was, waren aan de orde. Wijsgeerige problemen van onmiddellijk belang ook voor de theologie. Zoo schiep Opzoomer een geslacht van theologen, ook van nieuwe vragen en oplossingen vervuld, maar geheel anders georiënteerd dan het bij de Leidsche school het geval was [3]). Niet het Godsbegrip, maar de ervaring, in zinnelijke waarneming en innerlijk gevoel ingedeeld, was hier het onwrikbare punt, waaraan alles werd vastgeknoopt. Pierson was het, die de conclusies uit Opzoomers wijsbegeerte speciaal voor theologische vragen uitwerkte en populariseerde in zijn „Bespiegeling, gezag en ervaring", uit 1855 [4]). In dat jaar, naar het getuigenis van een nauwkeurig toeschouwer, nog weinig invloedrijk, kregen de empirische methode, zooals zij in de Utrechtsche school werd verstaan, en de consequenties, er uit getrokken in wereldbeschouwing en theologie, weldra meer gewicht [5]).

En toen nu Leidsche en Utrechtsche leerlingen zich verbroederden, de laatste jaren voor 1860, toen Leidsch

---

1) Mr. C. W. Opzoomer, *De weg der wetenschap*, Leiden en Amst. '51; in 't zelfde jaar nog een tweede druk; zie G. von Antal, *Die höllandische Phil. im neunz. Jahrhundert*, Utrecht '88, S. 4.

2) Mr. C. W. Opzoomer, *Wetenschap en Wijsbegeerte*, Amst. '57; Mr. C. W. Opzoomer, *De Waarheid en hare kenbronnen*, Amst. '59; Mr. C. W. Opzoomer, *De Godsdienst*, Amst. '67; Mr. C. W. Opzoomer, *Het wezen der kennis, een handboek der logica*, Amst. '67.

3) Aardig is Opzoomers invloed op theologische studenten, in die eerste jaren van de wijsbegeerte der ervaring, geteekend door A. Pierson, *Rigting en Leven*, Haarlem '63, blz. 140—148.

4) Dr. A. Pierson, *Bespiegeling, gezag en ervaring*, Utrecht '55; verg. De la Saussaye, *La Crise*, p. 159—161.

5) D. Chantepie de la Saussaye, *Onze toestand*, *Ernst en Vrede*, III 1855, blz. 11; vergelijk zijn oordeel 3 jaar later in: *Empirisch of ethisch*, *Ernst en Vrede*, VI 1858, blz. 203.

historisch-kritisch onderzoek van Kuenen inhoud schonk aan Opzoomers methodische eischen van historische zekerheid en waarschijnlijkheid, toen Scholtens Godsbegrip een basis vond in empirie en het vrij ijle Godsbegrip der Utrechters zich sterkte aan wat de Leidsche dogmatiek had te bieden, toen waren de factoren samen, waaruit iets nieuws moest groeien [1]).

Mogen wij hun vertrouwen schenken, die zelf dien tijd meebeleefden, dan werden tegen '60 de resultaten der Moderne Theologie, die toen ook dezen naam ontving, aan de gemeente in volle consequentie gepredikt en een groot deel dier gemeente, vaak het intellectueel-ontwikkelde deel, liberaal-gezind, door eene reeks van cultuurfactoren van meer algemeenen aard mede sterk voorbereid, vond er zijn behoeften van hart en hoofd door bevredigd. Wil men een bepaald boek, wel vooral historisch-kritisch van strekking, maar toch gansch en al door den nieuwen geest doortrokken, het best zouden dan Busken Huets Brieven over den Bijbel uit '57 te noemen zijn [2]); en dan daarna eene reeks van andere geschriften: Poelmans „Wat de moderne theologie leert", in '61, Piersons „De Oorsprong der moderne rigting", uit '62; in hetzelfde jaar de tweede druk, vermeerderd met het fijn psychologische „Zwakheid en Kracht", ook los uitgegeven; Matthes' „De Nieuwe Richting" in '66, om slechts iets te noemen [3]). Moderne theologie, moderne richting: beide kwamen in nauw contact; uit wijsgeerig-theologische bespiegeling hier, uit hypothetische, subjectieve geloofsstellingen daar werd de gangbare munt gestempeld van richtingleuzen, aan welker waarde en waarheid te twijfelen op zijn minst bekrompenheid en achterlijkheid verried. Wij

---

[1]) „Onze leerlingen reikten elkaar de broederhand. De moderne theologie, die zich krachtig begon uit te breiden, werd aan Scholtens naam tegelijk met den mijnen vastgeknoopt", Mr. C. W. Opzoomer, *De wijsbegeerte der ervaring en de moderne theologie, open brief aan Anastasio,* Amst. 1862, blz. 41.

[2]) Cd. Busken Huet, *Brieven over den Bijbel,* Haarlem '57, Sepp, geestverwant aan de moderne theologie achtte toen deze uitgave voor de gemeente praematuur, Sepp, *a. w.*, blz. 416.

[3]) A. L. Poelman, *Wat de moderne theologie leert*, Groningen '61; A. Pierson, *De oorsprong der moderne rigting,* Haarlem '62; A. Pierson, *Zwakheid en kracht,* Haarlem '62; J. C. Matthes, *De Nieuwe Richting,* Groningen '66.

laten dat alles hier rusten; het behoort niet in het plan van dit boekje thuis.

Die Moderne Richting heeft veel bestrijding gevonden, maar ook reeds voordat er onmiddellijk gevaar dreigde en men de gemeente verraden en bedrogen achtte, dus lang reeds voor '60 waren de moderne theologen, van Leidsch en van Utrechtsch type beide, door rechtzinnige tegenstanders wetenschappelijk bevochten. Door de overgeblevenen van het geslacht der Oud-Liberalen, als een Gorter; door de polemisch-apologetische theologie van Van Oosterzee en Doedes, die met eenige verwonderlijk eenvoudige slagwoorden, als bovennatuurlijkheid en wonder, de theologen voor een naief Entweder-oder stelden; door de Groningers, die onmiddellijk naast Van Oosterzee en Doedes mogen worden genoemd, waar het deze zaak geldt; door Chantepie de la Saussaye, principiëel en diepzinnig, in zijne groote kritiek op Scholtens Leer der Hervormde kerk, en in vele andere zijner artikelen in Ernst en Vrede, het tijdschrift der ethisch-irenische richting, dat van 1853—'58 werd uitgegeven. Wij blijven hier aan de buitenzijde, namen en jaartallen; straks moge blijken, dat de tegenstelling: modern-orthodox, in den zin dier jaren verstaan, inderdaad radicaal was, al hebben De la Saussaye en Gunning nooit het betrekkelijk recht der Moderne Theologie uit het oog verloren, zelfs erkend, dat haar verschijnen eene noodzakelijkheid, en eene gelukkige noodzakelijkheid mocht heeten.

Na '60 werd de strijd natuurlijk feller, naarmate de problemen en de termen werden vervlakt en vlotter werden gebruikt door hen, in wier handen zij niet veilig waren. In de periode, die wij overzien, is het niet tot eenige wederzijdsche toenadering gekomen; De la Saussaye heeft het begeerd en er voor gearbeid; het moet hem eene diepe teleurstelling zijn geweest, toen het steeds meer bleek, hoe blind men was, links en vooral niet minder rechts, voor het ethisch-theologisch streven van Ernst en Vrede; niet minder, dat Scholten in de voorrede van den vierden druk van zijne Leer der Hervormde Kerk die berucht geworden passage over De la Saussaye's theologie neerschreef [1]), die

---

[1]) *Herv. Kerk* [4], I, blz. XI—XXIII.

inderdaad als eene bespotting is van diens ernstige kritiek, waarvan verder geen notitie werd genomen [1]).

Het is aan niet velen gegeven, althans zeker niet in tijden van zoekend geestelijk leven, onmiddellijk de consequenties te overzien van aanvaarde beginselen; van de moderne theologen geldt dit evenzeer. Er is tusschen den Scholten en den Opzoomer van '50 en van '70 een aanmerkelijk verschil. Scholten is op de lijnen, in zijne „Leer der Hervormde Kerk", in zijne „Dogmatiek", in zijn „Vrije Wil" geteekend, voortgegaan. Twee factoren vooral hebben zijn stelsel innerlijk consequent voltooid en uiterlijk een ander kleed gegeven: zijne verdere wijsgeerige ontwikkeling en zijn gewijzigd inzicht in de N. Testamentische vraagstukken. Voor het eerste zijn van belang zijne merkwaardige discussie met Opzoomer in de Academie van Wetenschappen in 1859 en '60 en in 't bijzonder de derde druk van zijne „Geschiedenis der Godsdienst en Wijsbegeerte" [2]). Voor het tweede, zijne groote historisch-kritische werken na 1864, toen hij, met aanmerkelijke wijziging, Tubingsche paden ging bewandelen [3]). Het resultaat was nu het absoluut Monisme, in Scholtens geest geheel doordacht, maar tevens: dat Monisme niet meer met zulk een zelfvertrouwen als voorheen in gansch den Bijbel teruggevonden [4]). Scholten

---

[1]) De la Saussaye, *La Crise*, p. 126 suiv., 130, 142—146. Verg. ook De la Saussaye, *De Nood der Kerk.*

[2]) Scholten las in de Academie voor eene verhandeling: *Over de oorzaken van het hedendaagsch materialisme*, in eene volgende vergadering door Opzoomer in de discussie vrij scherp beoordeeld; Scholten antwoordde met eene nieuwe verhandeling: *Het kritisch standpunt van Mr. C. W. Opzoomer.* Opzoomer achtte den toon van deze verhandeling van dien aard, dat hij er niet meer op wenschte te dupliceeren. Zie al deze stukken in *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen, afd. Letterkunde*, deel V 1860; de beide verhandelingen van Scholten zijn ook afzonderlijk uitgegeven. — J. H. Scholten, *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte* [1], Leiden '53 (volgens Kuenen, *a. w.*, blz. 132), [2]'59, [3]'63. De tweede druk werd, voorzoover het de godsdienstgeschiedenis betrof, zeer ongunstig beoordeeld door C. P. Tiele, in de *Gids* van '60 (geciteerd als *Gesch.*)

[3]) J. H. Scholten, *Het Evangelie naar Johannes*, Leiden 1864; J. H. Scholten, *Het oudste Evangelie*, Leiden 1868; J. H. Scholten, *Het Paulinisch Evangelie*, Leiden 1870.

[4]) Prof. Oort vertelt ergens, hoe Scholten op zijn ouden dag over zijne *Dogmatices Christianae Initia* placht te spreken als over: „dat Latijnsche boek met zooveel teksten er in", *Pro en Contra, De modern godsdienstige*

heeft dat absoluut Monisme, na '63, niet meer in groote werken, wel in tal van kleinere geschriftjes met al wat er uit moet worden afgeleid telkens weer verdedigd en versterkt. En, ondanks alle verschil over den weg tot godsdienstige kennis, Opzoomer, de veelmalen bestredene, stond in zijne resultaten toch ten slotte niet heel ver van wat ook Scholtens uitkomst was: het groote, alles omvattende, redelijk- zedelijk wereldstelsel, waarin ook de mensch zijne welbepaalde plaats vindt.

Tegen dat resultaat, tegen dat systeem van wijsgeerig-Christelijke wereldbeschouwing, is verzet gekomen, ook onder hen, die als moderne theologen te boek stonden. Ik noem hier den naam van Hoekstra, sedert 1857 hoogleeraar der Doopsgezinden te Amsterdam. Niet alsof van hem dat verzet ware uitgegaan, alsof hij het had geleid; integendeel, zijn naam werd door hen, die Scholten—Opzoomer aantastten, niet of nauwelijks genoemd. Toch is van den aanvang af Hoekstra's arbeid een zelden bedoelde, maar toch wel zeer principiëele oppositie geweest tegen het streven der anderen. Nadat reeds een en ander was voorafgegaan, kondigde zich zijn eigenaardig, persoonlijk standpunt aan in „Het geloof des Harten", uit '57 en in zijne oratie uit hetzelfde jaar: „De Weg der Wetenschap op godgeleerd en wijsgeerig gebied" [1]). Vruchtbaar schrijver was Hoekstra; in '58 volgde eene zeer lijvige populaire dogmatiek: „De Leer des Evangelies", een boek, dat men zelden genoemd vindt, dat ook inderdaad al te zeer belast is met allerlei, dat aan de Bijbelsch-vrijzinnige, Oud-Liberale theologie herinnert [2]). In 't zelfde jaar zijn geschrift over den vrijen wil, boven reeds genoemd, eene opzettelijke bestrijding op één belangrijk punt van de conclusies van Scholtens theologie; in '61 zijn „Grondslag, Wezen en Openbaring van het godsdienstig geloof"; in '62 „De ontwikkeling van de

richting, Baarn 1906, blz. 6. — Zelf erkende Scholten de wijziging van zijn inzicht in '64: „De exegese heeft opgehouden de goedwillige dienstmaagd der dogmatiek te zijn", Scholten, *Evang. n. Joh.*, blz. IV.

[1]) S. Hoekstra Bzn., *Het Geloof des Harten volgens het Evangelie*, Rotterdam '57; S. Hoekstra Bzn., *De weg der wetenschap op godgeleerd en wijsgeerig gebied*, Amst. '57.

[2]) S. Hoekstra Bzn., *De Leer des Evangelies in hare eenheid en haren zamenhang voor beschaafde en nadenkende Christenen beknopt ontwikkeld*, Sneek '58.

zedelijke Idee in de Geschiedenis"; in '64 „Bronnen en Grondslagen van het godsdienstig Geloof", wel het meest bekend geworden; in '68 zijne monographie over het onsterfelijkheidsgeloof [1]). Niet om zijn' invloed in onze periode, wel om zijne beteekenis moet Hoekstra worden besproken. Er is, in de discussies gedurende de jaren waarover wij handelen, waarin hij eene reeks van werken publiceerde, bijzonder weinig notitie van Hoekstra genomen. Pierson, die karakteristieke geesten wel heel goed verstond, beter dan de meeste anderen, betreurde het reeds in '65, dat men langs hem heenging; hij weet het voor een groot deel aan zijn weinig vlotten stijl, zijne onhandigheid in het samenstellen van een boek [2]); door Rauwenhoff kwam Hoekstra sedert '68 meer naar voren [3]). Hoe het zij, reeds van voor '60 af is daar een stil verzet tegen de leidende mannen en denkbeelden der Moderne Theologie [4]), een verzet, dat niet alleen te karakteriseeren is door te wijzen op de geheel andere basis van Hoekstra's theologie — geen Godsbegrip, geen ervaring, maar 's menschen geestelijke behoeften, — maar een verzet, dat gegrond is in een geheel ander type van geloofsleven: psychologisch staat Hoekstra in den aanvang niet heel ver van De la Saussaye. Ziedaar het punt: er is een geloofsleven, eene godsdienstige gesteldheid des harten, die protesteert tegen de Moderne Theologie, zooals die werd geleid door Scholten en Opzoomer.

Steeds consequenter, zeiden wij, werden na '60 de conclusies dier theologie in hunnen geest getrokken. Zoo moest ook het verzet aangroeien, 't zij dan al of niet onder Hoekstra's invloed. En als het niet het religieuse leven was, dat in

---

1) S. Hoekstra Bzn., *Grondslag, Wezen en Openbaring van het godsdienstig Geloof, volgens de Heilige Schrift*, Rotterdam '61; S. Hoekstra Bzn., *De Ontwikkeling van de Zedelijke Idee in de geschiedenis*, Amst. '62; S. Hoekstra Bzn., *Bronnen en Grondslagen van het godsdienstig Geloof*, Amst. '64; S. Hoekstra Bzn., *De Hoop der Onsterfelijkheid*, Amst. '68.

2) A. Pierson, *De ethische Richting, Tijdspiegel* 1865 II, blz. 36—38; van De la Saussaye en Hoekstra samen zegt hij: „Onze schrijvers missen de kunst om een boek te maken", blz. 36.

3) L. W. E. Rauwenhoff, *Empirisme en Idealisme volgens S. Hoekstra Bzn., Theol. Tijdschr.*, II 1868, blz. 257—284.

4) Nog in '62 is Hoekstra vol reserves tegenover de moderne theologie, Hoekstra, *Ontwikkeling v. d. zedel. Idee*, blz. XVII.

opstand kwam, dan was het het fijn psychologisch navoelen van het religieuse leven van anderen. Zoo was het bij Busken Huet, meer nog bij Pierson, die toen beiden den kansel reeds hadden verlaten. Piersons brochure uit '67: „Gods Wondermacht en ons Geestelijk Leven" [1]), staat daar als het onherroepelijk vonnis van een' rechtvaardigen rechter en de geschiedenis heeft niet nagelaten, dat vonnis te voltrekken. De Moderne Theologie had al te snel gemeend het wereldraadsel te kunnen oplossen; zij was in hare eigen consequenties vastgeloopen en zoo tot innerlijke tegenstrijdigheid gekomen. Scholten wees den aanval hoog af [2]). Maar men heeft gevoeld, dat het zoo niet ging en zoo kwamen dan Haverkorn van Rijswijk, Jungius, onmiddellijk daarop ook de leiders der ethisch-modernen, in het geweer en werden „den ouden generaal" ontrouw [3]). De Moderne Theologie, zooals zij zich bovenal in de stelsels van Scholten en Opzoomer had gekristalliseerd, was daarmede niet gevallen; onvermijdelijk moest echter toch, nu in eigen kring tegenstanders opstonden, de algemeene situatie eene andere worden. Wij staan daarmede aan het eind van onze periode [4]).

Misschien heeft dit vluchtig overzicht reeds getoond, dat het binnen de grenzen der Moderne Theologie in het bijzonder drie typen van geestelijk leven, drie methoden van wijsgeerig-theologisch onderzoek zijn, die naar voren komen, vastgeknoopt aan de namen Scholten, Opzoomer, Hoekstra. Wij willen dus kort, zonder in de eigenaardigheden van bijzondere dogmata te treden, deze drie typen overzien, de algemeene opbouw der stelsels beschrijven, ook het kritisch oordeel der tijdgenooten herdenken, voor zoover dat van eenige beteekenis is. Bij alle drie, bij Scholten, bij Opzoomer

---

1) A. Pierson, *Gods wondermacht en ons geestelijk leven*, Arnhem '67.

2) J. H. Scholten, *Pierson's jongste brochure, Tijdspiegel*, '67 I.

3) De uitdrukking is van P. Haverkorn van Rijswijk, *Nog eene vraag des tijds naar aanleiding van die, welke de hoogleeraar Scholten beantwoordde, Nieuw en Oud*, 1867, blz. 195.

4) Het ligt voor de hand, dat ik volstrekt niet volledig de geschriften opsomde, waaruit bij de verdere beschouwing is geput. Het was hier enkel om een algemeen historisch schema te doen. Voor meer namen en titels zie men Herderschee's boek en dat van A. M. Brouwer, *De moderne richting*, Nijmegen [1912].

en Pierson, bij Hoekstra, zal veel nadruk moeten vallen op formeele vragen, op methodenleer. Zoo hebben zij het zelf gewild. Al werden ook groote, volledige systemen opgebouwd, het besef heeft bij velen niet ontbroken, dat men toch met de kwestie der methode niet in het reine was. Opzoomers wijsbegeerte is voor driekwart methodenleer; Hoekstra verklaarde in '64: „Groot is de onzekerheid en onvastheid, die in onzen tijd heerscht, niet alleen in het beantwoorden, maar ook reeds in het stellen zelf van de vraag naar den weg, dien men zal moeten inslaan om tot eenige zekerheid op godsdienstig gebied te komen"; Pierson een jaar daarna: „Wie met de studie der methode al gereed is, en op die studie reeds een dogmatiek zou willen grondvesten, heeft, naar het mij voorkomt, hare eerste beginselen nog niet goed begrepen" [1]).

Een laatste paragraaf moge ten slotte gewijd zijn aan de vraag, wat nu het gemeenschappelijk kenmerkende is dier eerste periode van Moderne Theologie, en welke de kritische positie is, tegenover dat gemeenschappelijke door vijanden en vrienden ingenomen.

§ 2. Scholten.

Renan heeft eens gezegd: „Il ne faut jamais écrire que de ce qu'on aime". Wil men voor dien eisch het oor niet sluiten, dan moet het, vrees ik, velen in onze dagen moeielijk vallen met de liefde van den waarachtigen biograaf zich in een man als Scholten in te leven. Waaraan dit is toe te schrijven? De bewijzen liggen toch aan alle zijden voor het grijpen, dat zijne leerlingen, en niet alleen zij, maar ook mannen van gansch anderen geestelijken aanleg den

---

1) S. Hoekstra Bzn., *Iets over het gevoel als bron of bouwstof van de godsdienstige kennis, Godgel. Bijdr.*, XXXVIII 1864, blz. 3 vlg.; A. Pierson, *De ethische richting, Tijdspiegel*, 1865 II, blz. 68; verg. nog Harting: „De question brulante van het oogenblik is niet zoo zeer, wat gelooft gij? maar, waarom gelooft gij? Op welken grond steunt uw geloof aan deze of gene opvatting en voorstelling der Christelijke waarheid?", D. Harting, *Het standpunt en de roeping der Theologische wetenschap van den tegenwoordigen tijd, Nieuwe Jaarb. v. wet. Theol.*, I 1858, blz. 33; zie verder Hoekstra, *Grondslag, wezen en openb.* '61, blz. 6; *Ontwikk. v. d. zedel. idee* '62, blz. VI; A. Pierson, *Prof. Hoekstra's verdediging van het Indeterminisme, Gids* 1858 I, blz. 496, 503.

Leidschen wijsgeer-dogmaticus buitengewoon hoog hebben gesteld; tot aan de dagen zijner grijsheid is Scholten *de* man geweest. Zou men voor eenig ander theoloog uit die jaren het plan hebben opgevat, hem een grafteeken te schenken naast andere groote dooden in de Leidsche Pieterskerk? [1]) Ten deele is dat de invloed geweest van zijne karakteristieke, welverzekerde, machtige persoonlijkheid, doch dat niet alleen [2]). Er is in Scholten iets geweest, waardoor hij, naar het mij toeschijnt, aan eene diepgevoelde behoefte van zijn' tijd is tegemoet gekomen, aan de begeerte om te „begrijpen", om het redelijk zijn der dingen te doorzien, om te „weten" hoe alles is en worden moet; hij heeft een „stelsel" gegeven, waarin voor redelijken twijfel geene plaats meer scheen. Elk dogmatisme — en mogen wij daarvan niet spreken, waar men voor een goed deel de oplossing van het wereldraadsel meent gevonden te hebben — elk dogmatisme imponeert, en niet zonder innerlijk recht; het verklaart veel van Scholtens grooten invloed. Het verklaart tevens, waarom een later geslacht, dat van onze dagen, kan bewonderen misschien, maar moeielijk liefhebben. De tijdgeest is een totaal andere geworden; de koers van het redelijk weten betreffende grond en wezen aller dingen staat niet hoog: wij zijn allen, of wij het weten en willen of niet, door het Neo-Kantianisme aangetast; de vastheid onzer overtuigingen wordt langs gansch andere wegen gezocht en gevonden, dan die betreden werden door Scholten en de zijnen, en door het „Alt-Liberalismus" in Duitschland. Het Rationalisme heeft voor Voluntarisme en Irrationalisme plaats

---

1) Zie de *Hervorming* van 10 October 1885 (no. 41).

2) „Wie Scholten heeft gehoord, gevoelt geen behoefte aan de altijd gebrekkige beschrijving van hetgeen hem, zoolang hij leeft, steeds helder voor den geest zal staan. — — De man die daar stond, was het toonbeeld van kracht. Hij had iets te zeggen, hij gaf een stuk van zijn eigen geestesleven", Kuenen, *Levensbericht*, blz. 101. „Scholten was een macht in ons denken en leven, waaraan wij ons overgaven met de diepste vereering en piëteit", L. W. E. Rauwenhoff, *In Memoriam, Theol. Tijdschr.*, 1885, blz. 377. „Wer ihn nur aus seinen Büchern kennt und ihn danach beurteilt, kann nur zur Hälfte die Kraft würdigen, welche von ihm ausging", Kuenen, Art. *Scholten* in *Real Encycl. f. prot. Theol. u. Kirche* [3], Bnd XVII, S. 743. Verg. verder A. Pierson, *Rigting en Leven*, Haarlem 1863, blz. 290; Knappert, *a. w.*, blz. 325 vlg.; P. H. R(itter), *Kroniek, Nieuw Theol. Tijdschr.*, I 1912, blz. 100—103.

gemaakt; daarmede zijn wij van Scholten blijvend vervreemd [1]).

Ik zend deze korte, algemeene opmerking voorop, om voelbaar te maken, dat eene werkelijk kritische schets van Scholtens theologie zulk eene uitvoerige en ingaande behandeling zou vereischen van systematische problemen, vragen van kennistheoretischen en metaphyschen aard, dat ik daaraan binnen de grenzen van dit geschrift niet mag denken. Ik wil slechts Scholten zelf laten spreken en hier en daar eene kritische opmerking invlechten.

Op één ding wensch ik nog vooraf te wijzen. Systemen, van uit één gezichtspunt ontworpen, waarin aan één uitgangspunt het geheel der gegeven wereld logisch wordt vastgelegd, dragen gewoonlijk in hooge mate het karakter van strenge geslotenheid en van onwedersprekelijkheid. Men denke aan Spinoza en Hegel. Is eenmaal hunne dialectische praemisse aanvaard, dan wordt men geleidelijk van het een tot het ander verder gevoerd. In de groote lijnen moge dit ook van Scholtens stelsel gelden, zien wij wat nader toe, dan vertoonen zich overal barsten en scheuren. Men verwondere zich niet, wanneer in de volgende schets Scholtens „dus" niet altijd overtuigend mocht wezen; dat kan niet steeds de fout van den referent zijn, maar ligt ook aan het feit, dat de hoofdlijn van Scholtens denken door andere wordt gekruist, waardoor de teekening verward wordt.

Veel daarvan blijft verborgen door de weinig scherpe terminologie; en hiermee uit ik eene bedenking, die al de Nederlandsche theologie dier dagen treft en die ik sterk wensch te accentuëeren. Waar vinden wij één scherp bepaalde definitie van begrippen als rede, ervaring, bespiegeling, gevoel? Hoogstens zijn het vage omschrijvingen, eene bladzijde verder praktisch weersproken. Dit moge voor de praktijk des levens niet schaden, integendeel het moge in het populaire gebruik de starheid van theoretische stellingen wat verzachten, voor theologie, die meer wil zijn dan stichtelijkheid, is het de dood. Hoeveel verder ware men geweest,

---

1) Men vergelijke voor het gezegde b.v. W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts* [2], Tubingen 1909; Tröltsch, Art. *Neunzehntes Jahrhundert, Real Encycl.* [3], Bnd. XXIV (Ergänzungsband II), S. 251 flg.

indien men zich eens voor goed Kantiaansch-kritisch in een begrip als „ervaring" had ingedacht. Helaas, met Kant was men klaar, als men in een paar bladzijden zijn kennistheoretisch apriorisme had afgewezen; zijn kritisch denken heeft voor de theologische periode, waarover wij thans spreken, geen vrucht hoegenaamd gedragen.

Mij thans tot Scholten bepalend, ga ik uit van de formeele kwesties en spreek achtereenvolgens over deze vragen: Welke is de weg tot de waarheid; hebben wij ons in dezen te wenden tot Schriftautoriteit of is een kriterium in onzen eigen geest laatste steunpunt? En indien het tweede het geval is, van welken aard is dan dat kriterium? Vervolgens: *op welke wijze* vinden wij door dat kriterium de waarheid betreffende God en Zijn wereld? Zoo komen wij dan tot den inhoud van Scholtens Godsleer en tot de conclusies, die daaruit volgen, ten opzichte van Anthropologie en Christologie.

Welke is de weg tot de waarheid; mag men zich beroepen op het normatief gezag van de H. Schrift? Reeds in zijne geschriften vóór '48 had Scholten Schriftgezag duidelijk afgewezen; er blijft echter over zijne verhouding tot den Bijbel nog een woord te spreken. „De Hervormde Kerk — en Scholten drukt daarin tevens eigen oordeel uit — erkent de Heilige Schrift als de eenige kenbron en toetssteen der Christelijke belijdenis" [1]). Deze uitspraak schijnt op een hoog gezag, aan den Bijbel toegekend, te wijzen. Men zie evenwel nader toe; het was er verre van af, dat Scholten daarmede beoogde voor het Schriftwoord te buigen. Al dadelijk moet een onderscheid worden gemaakt tusschen Heilige Schrift en Gods Woord, nader: „distinguendum esse inter religionis patefactionem aliasque res in Scriptura obvias" [2]). Niet dus het Schriftwoord, maar de godsdienstige inhoud der schrift is . . . . absolute autoriteit? Op welke wijze dan ook verkregen, maar toch in elk geval een gezag buiten den menschelijken geest? Ook zoo is het niet Scholtens bedoeling; de oud-kerkelijke leer zuiverend

[1]) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 78. In den eersten en tweeden druk stond voor „belijdenis" „waarheid", in den derden „godsdienst".

[2]) *Dogm.* [2], p. 22; verg. *Herv. Kerk* [4], I, blz. 97.

naar haren eigenlijken diepsten zin, gelijk hij meent, is zijne conclusie na een lang betoog: „de H. Schrift is, uit een godsdienstig oogpunt beschouwd, *de uitdrukking* van des Christens geloof" [1]). Deze uitspraak leert twee dingen, leert ten eerste, dat het zwaartepunt van het autoriteitsbegrip voor Scholten is verlegd van iets buiten den mensch, van de H. Schrift, naar „des Christens geloof", over den inhoud van welke uitdrukking wij thans nog niet spreken, maar leert ten tweede ook, dat dat Christelijk geloof, hoe dan ook gewekt en gerechtvaardigd, zijne uitdrukking, zijne vertolking vindt in den Bijbel. Van Schriftautoriteit kan in Scholtens stelsel inderdaad geen sprake zijn. Hoe moeilijk het ook was, om door het Bijbelsch-leerstellig kleed van zijne „Leer der Herv. Kerk" heen te zien, dat de Schrift hier geen norm meer was, zag men dadelijk [2]).

Maar dan toch wel: de H. Schrift *uitdrukking* van ons geloof; er is dus toch een zekere band, een zekere eenheid tusschen die beiden. En een blik in Scholtens geschriften toont ons hetzelfde; wij vinden daarin een voortdurend beroep op Bijbelteksten. Men heeft dat afgekeurd; waartoe al deze verwijzingen, nu de teksten toch geen loca probantia konden zijn [3]), nu zij enkel dienden, gelijk Scholten zelf toegaf, „om van mijne instemming met de leer des bijbels te doen blijken" [4]). Wij stooten hier op een' eigenaardigen, conservatieven trek in zijne theologie, waarop moet worden gewezen. In Scholtens definitie van het getuigenis des H. Geestes komt dit het beste aan het licht; dat getuigenis was n.l. omschreven als: „de overeenstemming van hetgeen God volgens de Schrift in Jezus Christus geopenbaard heeft, met hetgeen Hij nog door

---

1) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 116, 233.

2) J. J. van O(osterzee), Rec. van den eersten druk van Scholtens *Herv. kerk* [1], in *Jaarb. v. wet. Theol.*, VIII 1850, blz. 750—757; de rec. in *Waarh. in Liefde* 1849, blz. 920; *Onderzoek naar de waarde van een en anderen grond, waarop het gezag, door de Herv. kerk aan de apostelen toegekend, wordt gebouwd, Godgel. Bijdr.*, XXVII 1853, blz. 68 vlg.; verg. ook De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 38—43.

3) Herderschee, Rec. van D. S. Gorter, *De theol. van Prof. Scholten getoetst, Godgel. Bijdr.*, XXXII 1858, blz. 590; Sepp, *a. w.*, 347.

4) J. H. Scholten, *Brief naar aanleiding van D. S. Gorters geschrift: De theologie van Prof. Scholten getoetst*, Leiden 1858, blz. 35.

Zijnen Geest openbaart aan de rede en het geweten van den mensch, wiens oog in de gemeenschap met Christus voor de waarheid ontsloten werd" [1]). Wij hebben hier weder de beide momenten: de godsdienstige inhoud der Schrift, daartegenover het geloof van den Christen en de veronderstelling is blijkbaar, dat tusschen beide overeenstemming is, dat de H. Geest in het een niet anders getuigde dan in het ander. Deze overtuiging heeft blijvend in Scholten geleefd. Men kon toch vragen: is dat zoo zeker, dat het innerlijk getuigenis in ons steeds juist van de waarheid van den godsdienstigen inhoud der Schrift zal getuigen. „Indien de stilzwijgende veronderstelling nu eene dwaling is, en de H. Schrift of Christus andere dingen leert" [2])? Waar de Bijbel voor Scholten in diepsten grond dogmatisch slechts, wat wij zouden kunnen noemen, illustratieve beteekenis heeft, kan er niet aan getwijfeld worden, of naar de gansche strekking van zijn stelsel zou dan de stem van het innerlijk getuigenis den doorslag geven. Maar lange jaren is het vraagstuk voor hem niet actueel geweest. Ten volle overtuigd van de juistheid van eigen godsdienstig inzicht, was hij er zeker van, dat hij dezelfde grondlijnen moest terugvinden, ook in de geschriften van den Bijbel. De „dicta, formulae et argumentationes" mogen veranderen in den loop der eeuwen, toch: „Spiritus Sancti testimonium pugnare cum doctrina Jesu et Apostolorum in explicanda religione nequit" [3]). Vandaar de zonderlinge exegese, die wij in al Scholtens geschriften, althans tot '64 vinden; het wordt als iets, dat zoo volkomen van zelf spreekt, voorgesteld, dat het Monisme, Determinisme, Anti-Supranaturalisme van den dogmaticus ook de kern is van de Bijbelsche Leer, dat de gedachte aan „inleggen" ons langzamerhand ontglipt. Nog in '67 wordt in den breede betoogd, dat in den Bijbel eigenlijk geen Supranaturalisme

---

[1]) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 115 vlg.; in de drie eerste drukken zijn de uitdrukkingen eenigszins anders. — „Spiritus Sancti testimonium est concensus hominis, Christi Spiritu informati, cum veritate objective patefacta atque scripturae literis explicita", *Dogm.* [2], p. 44 seq.

[2]) D. S. Gorter, *De theologie van Prof. J. H. Scholten getoetst, ten opzichte van haar wijsbegeerte, openbaringsbegrip, grond en inhoud des geloofs*, Gron. 1858, blz. 104.

[3]) *Dogm.* [2], p. 46; *Herv. Kerk* [4], I, blz. LI; *Herv. Kerk* [2], II, blz. XII—XIV.

is te vinden [1]). En wat tegen alle pogingen om te worden weggeëxegetiseerd weerstand bood, werd of voor latere toevoeging verklaard, of voor aanpassing aan de opvattingen des tijds [2]).

Hoe hoog dus blijkbaar naar Scholtens uitleg de Bijbel ook wordt gesteld, Schriftgezag is ons niet de weg tot kennis der waarheid; in eigen geest moeten wij zoeken. Het komt er thans op aan, de beteekenis van dat innerlijk getuigenis, het getuigenis des Heiligen Geestes „als laatsten grond des geloofs" [3]) juist te verstaan, een hoofdpunt in Scholtens stelsel.

Van welken aard is het? Gelijk het zich laat verwachten, niet eene bovennatuurlijke stem, die ons de waarheid op eene of andere wijze influistert: „Spiritus sancti testimonium non est confundendum cum arcana atque mechanica spiritus sancti operatione in mentes hominum quae mysticis placet" [4]). Afgewezen wordt een getuigenis, dat „niet alleen in graad (gradu), maar ook in soort (specie), van het natuurlijk redelicht onderscheiden zou zijn" [5]). Immers wij zouden dan een nieuw kriterium behoeven, om het natuurlijke en het bovennatuurlijke in den geest uit elkaar te houden. „Bestaat er zulk een criterium niet, kan de geloovige den grond niet aanwijzen, waarop hij zich overtuigd houdt, dat God onmiddellijk tot hem gesproken heeft, dan is hier alles onzeker" [6]).

Scholten vraagt dus naar een „natuurlijk vermogen, waardoor de waarheid Gods den mensch tot bewustzijn komt" [7]).

---

1) J. H. Scholten, *Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme*, Leiden 1867, blz. 8—22.

2) Men zie, wat het wegexegetiseeren van moeilijkheden betreft, de verklaringen van Profetisme, van Theopneustie, van H. Geest, van het Zoonschap Gods, alle in den zin van een moderne Anti-Supranaturalisme verstaan; latere toevoeging werd b.v. de parousie-voorstelling; van accomodatie spreekt Scholten bij het beroep van Jezus of de Apostelen op het Oude Testament, of bij de aankondiging van straf en gehenna aan de goddeloozen.

3) J. H. Scholten, *Dr. J. J. van Oosterzee's Beschouwing van het werk: De Leer der Herv. Kerk*, Leiden 1851, blz. 29.

4) *Dogm.* [2], p. 45.

5) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 202.

6) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 206; *Vrije Wil*, blz. 140.

7) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 213.

Met afwijzing van een afzonderlijk orgaan in den menschelijken geest (Hemsterhuis, Jacobi), met afwijzing van het gevoel (Fries en De Wette) en de conclusies uit gevoelde behoeften getrokken, acht Scholten het getuigenis des H. Geestes: kennis, γνῶσις; en wel een kennen, niet van het verstand, dat zich enkel op het eindige richt, maar van de rede, die zich tot „het algemeene, eeuwige en oneindige" verheft [1]). Wij mogen Scholten dus een intellectualist noemen, een „apostel der rede", beide kwalificaties door hem zelf als eeretitels aanvaard [2]).

Intusschen, dit alles zegt nog vrij weinig; wij moeten nader toezien. De mensch bezit dus in zijn redelijk denken het vermogen de waarheid Gods te verstaan; het getuigenis des Geestes is „de zelfstandige en redelijke erkenning der christelijke godsdienst als de ware" [3]). Is dit vermogen aan elken mensch eigen? In aanleg ja, maar „door zinnelijkheid of eenzijdige werkzaamheid des verstands" zijn wij ongeschikt geworden om het goddelijke te verstaan; ons oog moet dus „in de gemeenschap met Christus" voor de waarheid ontsloten worden [4]). Hieruit blijkt ons, dat de zedelijke factor niet wordt uitgeschakeld; er wordt een zekere zedelijke geestesgesteldheid gevorderd om God te verstaan, „de noodige zin voor waarheid en deugd" [5]). En ook als wij letten op de omschrijvingen, die Scholten van het begrip godsdienst geeft, zien wij eveneens, dat het zijne bedoeling niet is, ondanks het zware accent, dat het redelijk element steeds weer ontvangt, andere factoren te elimineeren. Lettende op de empirie, heeft hij wel gezien, dat godsdienst iets anders was dan een brok philosophie: „Godsdienst is de richting van den menschelijken geest op een hoogere magt, van wie hij zich met al het eindige, dat hem omringt, afhankelijk gevoelt"; „ik bouw de godsdienst niet op een wijsgeerig betoog, alsof men om godsdienstig te zijn eerst wijsgeer of metaphysicus zijn moest, maar op den onweerstaanbaren drang, die den mensch van nature naar iets hoogers heendrijft

---

1) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 213—216, *Dogm.* [2], p. 47, *Vrije Wil*, blz. 68.
2) *Afscheidsrede*, blz. 32; *Herv. Kerk* [4], I, blz. XLII.
3) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 217.
4) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 217.
5) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 160.

dan de empirische werkelijkheid hem oplevert," „het geloof bestaat in de rechte betrekking van den mensch tot God door Christus" [1]). Dergelijke uitspraken zijn in Scholtens boeken telkens te vinden; ik meen te mogen zeggen: zij blijven onuitgewerkt. Karakteristiek daarvoor is de vergelijking van eene definitie in den derden en den vierden druk van de „Leer der Hervormde Kerk". De zooeven reeds geciteerde omschrijving van het getuigenis des H. Geestes als „de zelfstandige en redelijke erkenning der christelijke godsdienst als de ware", luidde in den derden druk: „de overeenstemming der openbaring Gods in de rede en het geweten met de christelijke openbaring in de Schrift" [2]). Maar toen De la Saussaye verbaasd had gevraagd, hoe plotseling „het geweten" hier was ingesmokkeld, daar het getuigenis immers zou zijn de stem van het redelijk denken, schrapte Scholten dit element [3]). Zoo is het telkens; over hart, gemoed, gevoel, geweten wordt vaak gesproken; waar het te stade komt — wij zien dat zoo aanstonds in de Godsleer — worden er zwaarwichtige conclusies uit getrokken, maar in beginsel wordt er aan al deze factoren geen constitutieve waarde gehecht; Scholtens geheele werk is doordrongen van de overtuiging, dat slechts langs de lijnen der theoretische rede eenige zekerheid is te verkrijgen; al het andere blijft hem louter subjectivisme. Gelijk hij ergens zegt; „Ware het zoo, dat de wetenschap het geloof aan God vernietigde, hieruit zou volgen, dat dit geloof als waanzin ter zijde gesteld, maar niet, dat op godsdienstig en zedelijk gebied eene andere regtbank dan die der wetenschap ingeroepen moet worden" [4]). Het komt mij voor, dat hier eene eerste oneffenheid in Scholtens systeem moet worden geconstateerd.

Maar goed dan: het redelijk denken zal de weg zijn tot Godskennis. Wij staan hier weer voor eene moeilijkheid, waarvan ik niet kan zien, dat zij door Scholten bevredigend

---

[1]) *Vrije Wil*, blz. 252; *Afscheidsrede*, blz. 32; J. H. Scholten, *De vrije beoefening der godgeleerdheid onzer dagen, gegrond in de Heilige Schrift*, Leiden 1857, blz. 18; verg. verder *Dogm.* [2], p. 101; *Gesch.* [3], blz. 1.

[2]) *Herv. Kerk* [3], I, blz. 203 vlg.

[3]) De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 45.

[4]) *Gesch.* [3], blz. 90 vlg. Vooral uit allerlei kleinigheden blijkt ook Scholtens intellectualisme; b.v. uit een uitdrukking als deze: „— — het Ik, d. i. het menschelijk denken — —.", *Gesch.* [3], blz. 262.

is opgelost. De rede: deze term, nog onomschreven, kan eene plaats vinden in een speculatief stelsel, als het Hegelsche, waar in het dialectisch proces van het redelijk begrip in den menschelijken geest, zich de logica der objectieve Idee ontvouwt; zij kan worden gebruikt in een stelsel van empirische wijsbegeerte, waar de rede het mechanisch verbindingselement is van de gegevens der ervaring, innerlijke of uiterlijke; zij is evenzeer van pas in de kritische philosophie, waar zij de transcendentale elementen van den geest, theoretische en practische, omvat. Hoe is het nu bij Scholten? De derde mogelijkheid valt uit; in Kantiaansche richting wijst niemand in zijne dagen. Maar de andere twee? M. a. w. is Scholten speculatief wijsgeer of empiricus? Is b.v. de Godsidee voor hem een onmiddellijk gegeven van den geest, aangeboren als bij Cartesius of door zelfbezinning als de Geest van onzen geest erkend, als bij Hegel, of is het anders en krijgen wij eene theoretische zekerheid pas na eene lange redeneering op grond van wat de ervaring ons te zien geeft, zooals daarin het kosmologisch en het physico-theologisch bewijs waren voorgegaan? De la Saussaye had drie kwart van zijne beoordeeling van Scholtens hoofdwerk gepubliceerd en hem daarbij voortdurend in den eersten zin uitgelegd, toen plotseling „de Vrije wil" kwam verzekeren, dat de schrijver nooit anders dan volbloed empiricus had willen zijn [1]). Ter eener zijde vinden wij in Scholtens werken telkens met volkomen sympathie (op enkele punten na, die hier niet ter zake doen) over Hegel gesproken en tal van Hegelianismen gebruikt [2]), aan den anderen kant is het telkens herhaalde refrein: Godskennis opgebouwd op ervaring, op de kennis van natuur, geschiedenis en mensch.

Ongetwijfeld, dit laatste is de hoofdtoon in Scholtens geschriften: „Is er kennis van God mogelijk, zij moet verkregen worden uit de empirische kennis der feiten, die natuurkunde, geschiedenis en psychologie constateeren" [3]).

---

[1]) De la Saussaye, *La Crise*, p. 158; *Beoordeeling*, blz. 283—289.

[2]) Prof. Bellaar Spruyt noemt Scholten een Hegeliaan der rechterzijde, C. B. Spruyt, *Levensbericht van J. P. N. Land*, gepubliceerd voor J. P. N. Land, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*, 's Gravenhage 1899, blz. 28.

[3]) *Vrije Wil*, blz. 67.

Scholten beoogt met nieuwe middelen in grootschen trant de oude kosmologische en physico-theologische bewijzen voor Gods bestaan te herbouwen en spreekt het uit, „dat de methode, welke uit het *bestaan* der verschijnselen tot dat eener hoogste oorzaak, en uit het *zóózijn* der verschijnselen tot het *zóózijn* dier oorzaak het besluit trekt, de ware en de eenig mogelijke weg is tot de erkenning, dat het heelal, de natuurlijke en de zedelijke wereld, de openbaring is van één intelligent en geestelijk Opperwezen" [1]).

Dit alles sluit, gelijk het door Scholten werd bedoeld, een kennistheoretisch Realisme in, anti-Kantiaansch: het wetenschappelijk denken geeft de werkelijkheid weer, gelijk zij „an sich" is; het aprioristisch karakter van onze kennis, in aanschouwingsvormen en kategorieën wordt ontkend. „Het menschelijk denken brengt niet voort, maar assimileert de gedachten Gods, waarvan de objectieve natuur de uitdrukking is" [2]); aan Kant wordt het recht betwist, „om het objectief bestaan der buitenwereld, *volgens de vormen en wetten, waarin zij door den mensch subjectief waargenomen en erkend wordt,* te betwijfelen" [3]).

Maar er moet dan toch een vermogen zijn, al wordt het dan, Kantiaansch gesproken, ook enkel als „Rezeptivität", in 't geheel niet als „Spontaneität" verstaan, dat het objectief gegevene opneemt, tot kennis verwerkt. Dit is wat Scholten de rede of het intellect noemt: „A priori, d.i. vóór de ervaring, bestaat niets dan het intellect zelf, d.i. het redelijk vermogen, om wat in en buiten ons is, te begrijpen" [4]). Men vrage niet al te nauwkeurig wat kennistheoretisch en psychologisch hier precies onder „rede" wordt verstaan. Locke had zijn tabula rasa-leer practisch moeten verbreken door telkens te spreken van „faculties" van de ziel; ook bij Scholten is de rede niet zoo inhoudsloos als het naar sommige uitdrukkingen bedoeld schijnt. „In aanleg" is het gansche geestelijke leven van den mensch in dit redelijk vermogen aanwezig. Wij vinden gesproken van „de oorspronkelijke *aanleg*, waaruit, bij verdere ont-

---

1) *Gesch.*³, blz. 248.
2) *Gesch.*³, blz. 262.
3) *Gesch.*³, blz. 243; ik cursiveer.
4) *Vrije Wil*, blz. 160 vlg.

wikkeling, voor de rede het begrip van God ontstaat" [1]), elders heet zelfs het Christendom „de godsdienst, het menschelijk geslacht oorspronkelijk ingeschapen" [2]). Welken zin kunnen dergelijke stellingen hebben, men lette wel, in eene *empirische* wijsbegeerte, waarin aan de rede geene andere plaats toekomt, dan enkel die van een' „*leerling* der objectieve natuur" [3]).

Intusschen, welke dan ook precies de functie der rede mogen zijn, de gegeven werkelijkheid weerspiegelt zich zuiver in haar en zij klimt van die gegevens — verbindend? redeneerend? scheppend? — op tot hun innerlijk wezen: de Godheid. Welke is die gegeven werkelijkheid, m. a. w. welke zijn de bronnen voor Godskennis? Tallooze malen, met kleine variaties, vinden wij ze opgesomd, als „de natuurlijke en zedelijke wereld", „natuur en geschiedenis", „natuur, geschiedenis en ons eigen leven", „natuur, geschiedenis en bovenal Christus", „natura, historia, fata gentis Israëliticae, Jesus Christus" [4]). En het doel is nu „op grond van het aldus begrepene, uit de eenheid der verschijnselen te besluiten tot het bestaan van een Opperwezen, dat wij God noemen" [5]). „Zonder kennis der verschijnselen van de zigtbare en onzigtbare wereld, geene kennis van hunnen laatsten grond, d.i. van God" [6]). „Bespiegeling op ervaring gegrond" wordt de leuze. Langs dezen weg wordt het gezochte bereikt: „de natuur wordt de zigtbare afspiegeling van een onzigtbaar rijk der gedachten, het oneindige heelal ontsluijert de oneindige idee, het oneindige denken" [7]). En omdat het redelijk onderzoek der ervaring ons overal in natuur en geschiedenis een doel leert opmerken, mogen wij het geheel der dingen teleologisch verstaan: „De wetenschap, wel verre van af te leiden van de erkenning van God,

---

1) *Herv. Kerk* 4, I, blz. 283.
2) *Herv. Kerk* 4, I, blz. LXV.
3) *Gesch.* 3, blz. 262; ik cursiveer.
4) *Herv. Kerk* 2, II, blz. XXV; *Gesch.* 3, blz. 412; *Vrije Wil*, blz. 332; *Herv. Kerk* 4, I, blz. 210; *Dogm.* 2, p. 27.
5) Scholten, *Supranaturalisme*, blz. 5.
6) *Gesch.* 3. blz. 410.
7) J. H. Scholten, *Het kritisch standpunt van Mr. C. W. Opzoomer beoordeeld, Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Academie van Wetensch., afd. Letterk.*, deel V 1860, blz. 330, 329.

voert, wel beoefend, tot de erkenning van één groot beginsel, dat met scheppende Almagt alles beheerscht en regelt, tot de erkening van een God" [1]). — „De ervaring leidt ons op tot de erkenning van wet, orde, zamenhang, éénheid, in één woord van eene physische en zedelijke wereldorde, mitsdien van een God, wiens absolute éénheid en volkomenheid, naar de mate onzer vatbaarheid, in het werkelijke of empirisch geconstateerde gezien wordt" [2]). Wij betreden met deze citaten reeds het terrein der Godsleer, het resultaat, dat langs dezen redelijken weg wordt bereikt. Dit alles vormt één lijn van redeneeren, hoeveel vragen ten opzichte van het begrip „rede" ook onbeantwoord mogen blijven.

Maar wat moet ik nu daarnaast aanvangen met de herhaalde betuigingen van instemming met Hegel, met een reeks van technische termen, aan zijn stelsel ontleend? De geschetste gedachtengang is toch de Hegelsche allerminst. Ware het niet van wege haar Pantheïsme, op de Hegelsche philosophie zou geen aanmerking te maken zijn: „Op den weg door haar gebaand moet de wijsbegeerte met noodwendige consequentie door het pantheïsme heen tot het ware theïsme zich ontwikkelen" [3]). Wat moet ik verstaan onder de telkens herhaalde uitdrukking: „de objectieve logica des heelals", eene term, die toch slechts op het terrein der Identiteitsphilosophie zin kan hebben, waarbij aan de rede waarlijk wel andere beteekenis wordt gehecht, dan Scholten doet in zijne empirische theologie. Waar hoort eene stelling thuis als deze: „dat in het subjectieve kennen zelf de hoogste openbaringsvorm van het objectieve Zijn erkend wordt" [4]); zij past stellig beter in een speculatief dan in een empirisch geheel.

Ik was reeds te uitvoerig, maar ik achtte het punt van eenig belang. Er is wel een hoofdweg, die recht op het doel afgaat, maar er zijn ook zijpaden, waarop wij al te dikwijls verdwaald geraken. Het is eene geestelijke worsteling om een juist en zuiver uitgangspunt der dogmatiek te vinden; dat dat punt niet gemakkelijk wordt bereikt, kan

---

1) *Gesch.* [3], blz. 382, vlg.
2) *Vrije Wil*, blz. 66.
3) *Gesch.* [3], blz. 326 vlg.
4) *Gesch.* [3], blz. 58.

het volledig relaas van de geschiedenis der theologie leeren. Maar men meene dan ook niet al te snel in dezen den steen der wijzen gevonden te hebben.

Wat werd nu bereikt langs den weg der rede; m. a. w. wat is de inhoud van Scholtens theologie? De Godsleer moet hier het eerst worden genoemd, het allesbeheerschende middelpunt van het geheele stelsel. — De God der oude Calvinisten, die „naar zijn gansch vrij, rechtvaardig, onberispelijk en onveranderlijk welbehagen" over den een „de eeuwige en onverdiende genade" der verkiezing beschikt, om den ander „tot betooning van zijne gerechtigheid, te verdoemen en eeuwig te straffen" [1]) en de God van Scholtens theologie, „een God, die uit kracht van zijn wezen noodzakelijk veroorzaakt, die zonder werkzaamheid en eene aan zijn wezen volkomen beantwoordende werkzaamheid ondenkbaar, uit kracht van zijn wezen, zijne oneindige volmaaktheid, den rijkdom zijner eeuwige wijsheid, m. é. w. de volheid zijner godheid in het geschapene als uitstort, eene openbaringswerkzaamheid, wier omvang de wetenschap heelal, natuur, natuurwet en natuurleven, maar de godsdienst, meer naar waarheid, de werkzame kracht Gods noemt" [2]), deze twee, zij zijn wel zeer verschillend; Oud-Protestantsch zonden-pessimisme of negentiende eeuwsch liberaal optimisme; de terminologie van den Bijbel of de woorden van het moderne natuurwetenschappelijke denken. Toch is er iets van gelijkheid ook, dat niet enkel in de voorname, Oud-Gereformeerde statigheid van Scholtens zinsbouw kan schuilen. Hier is er weer een die „weet", hoe het met God en Zijn wil en werk is gesteld, gelijk de oude dogmatici het geweten hadden en die niet geschroomd heeft met de autoriteit van eene sterke overtuiging zijn „weten" tegen elke bedenking in, ja, tegenover de gansche werkelijkheid van het leven, vast te houden als het eenig mogelijke.

Door Scholtens geheele theologische arbeid heen wordt niet hetzelfde, maar toch een gelijksoortig Godsbegrip volge-

---

1) Woorden uit het eerste hoofdstuk der Dordtsche leerregels.
2) *Vrije Wil*, blz. 334.

houden, dat alleen voortdurend van tint is veranderd. Zoo is het van af zijne dissertatie, door de vier drukken van „de Leer der Hervormde Kerk" heen, waar het Gereformeerde Godsbegrip, althans in de terminologie naar voren komt, dan de wijsgeerige speculaties over Triniteit en Logos in den derden druk van dat boek, totdat de invloed van het natuurwetenschappelijk onderzoek al grooter en grooter wordt en in eene laatste periode het Pantheïsme, eens in de dagen van strijd met Opzoomer zoo diep verfoeid, wordt gewaardeerd als eene „door en door religieuse wereldbeschouwing" [1]). Wij gaan op al de bijzonderheden dier ontwikkelingsgang, door telkens andere factoren beïnvloed, hier niet in. Wat is de kern van Scholtens Godsleer?

Natuurlijk vinden wij bij de beantwoording dier vraag twee stelsels van terminologie naast elkaar, uitdrukkingen ontleend aan de Christelijke dogmatiek, vooral in „de Leer der Hervormde kerk", uitdrukkingen ontleend aan de wijsgeerige theologie in de meeste der andere werken. Daar men niet ten onrechte Scholten er vaak een verwijt van heeft gemaakt, dat hij zijne opvattingen menigmaal heeft versierd met formules, die naar oorsprong en wezen vreemd waren aan zijne denkbeelden, let ik in 't bijzonder op de tweede reeks.

Het empirisch onderzoek van natuur, geschiedenis en mensch leidt tot de volgende leer aangaande God. „Het begrip God in zijne hoogste algemeenheid is het begrip van absolute oorzakelijkheid"; God is dus „de eerste alles veroorzakende oorzakelijkheid, het alles werkende beginsel",

---

[1]) *De Leer der Hervormde Kerk* kondigt zich in de dissertatie al aan: „Salutis fundamentum positum in uno Dei gratuito amore", J. H. Scholten, *Disquisitio de Dei erga hominem amore, principe religionis Christianae loco*, Traj. ad Rh., 1836, p. 60. De definities van het materiëele beginsel der geloofsleer verschillen in den eersten en in den vierden druk van de *Herv. Kerk* karakteristiek: [1] „de zuivere belijdenis van God, meer bepaald van Gods volstrekte opperheerschappij en van Zijne vrije genade als den eenigen grond der zaligheid"; [4] „de belijdenis van Gods volstrekte opperheerschappij en de natuurlijke en zedelijke wereld;" beide keeren *Herv. Kerk* II, blz. 1; de uiting over het Pantheïsme, J. H. Scholten, *Strausz en de Godsdienst*, *Tijdsp.*, 1874 I, blz. 10. Daar heet het ook, blz. 16: „Zelfs de ontkenning van Gods persoonlijkheid, waaraan wij voor ons vasthouden, behoeft den overigens religieusen mensch niet te verhinderen, dit hoogste met Spinoza God te noemen".

wat men populair formuleert: „God is de Schepper en Onderhouder aller dingen" [1]. „God is de Schepper aller dingen, drukt op het gebied der godsdienst hetzelfde uit, als wanneer de metaphysica God het *Zijn* noemt, in 't welk, als Opperwezen en absolute oorzaak, de complexus van alle verschijnselen zijnen grond heeft" [2]. Uit dit begrip van absolute oorzakelijkheid worden nu afgeleid verschillende eigenschappen Gods: Zijne Almacht, Eeuwigheid, Alomtegenwoordigheid en Gods Eénheid [3]. Verder kan van deze absolute oorzakelijkheid, van God gezegd worden, dat Hij Geest is, „1°. omdat Hij *onzienlijk* is; 2°. omdat het absolute leven in natuur en geschiedenis als denkend leven, en mitsdien, daar het absolute denken ook zichzelf denkt, tevens als zelfbewust en dus persoonlijk leven zich aankondigt" [4]. Uit dit Geest zijn Gods volgt dan Zijne Alwetendheid en deze wetenschap Gods heet „absolute *wijsheid*, in zoover de ervaring eene wereldorde leert kennen, waarin éénheid, zamenhang en doel worden opgemerkt" [5].

Wij blijven hier een oogenblik staan; een kernpunt van Scholtens Godsleer: teleologie. De doelmatigheid in de gegeven wereld, die hij meent op te merken, is eigenlijk het beginsel, waarmede zijne theologie staat of valt. „Die innerlijke eenheid van plan, dat streven van ieder bijzonder levensproces naar één doel, en van de bijzondere levensprocessen naar een nog hooger doel, waarvan het eene universum het einddoel is, te willen verklaren zonder de onderstelling van een hoogste beginsel, van eene intelligente magt of scheppende idé, naar welke al het bijzondere met logische gestrengheid zich ontwikkelt, zonder dat in de oneindige menigvuldigheid van het bijzondere de eenheid ergens wordt verloochend, — dit ware hetzelfde als een boek te verklaren uit de toevallige bijeenraping van millioenen letters, eene symphonie uit de toevallige vereeniging van een aantal instrumenten of toonkunstenaars, of een

---

1) *Vrije Wil*, blz. 340.
2) *Vrije Wil*, blz. 341.
3) *Vrije Wil*, blz. 342—350.
4) *Vrije Wil*, blz. 350.
5) *Vrije Wil*, blz. 351—356, verg. voor de genoemde eigenschappen Gods nog meer in den breede *Dogm.*², p. 109—128, *Herv. Kerk*⁴, II, blz. 186—198.

prachtig gebouw door de aanwijzing, dat het uit hout, ijzer, steen, enz, zamengesteld is" [1]).

Beïnvloed door de opkomende natuurwetenschappen heeft hij vooral getracht aan de hand van vitalistische en dynamistische theorieën het materialisme te weerleggen, dat het doelbegrip uitschakelde [2]). Steeds poogde hij weder in het licht te stellen, dat men tot geen redelijke verklaring van het zijnde zou komen, indien er niet werd erkend in de dingen „eene organiserende, harmoniserende magt of beginsel, een leidende factor ...., een vormend vermogen, ... een werkzaam beginsel of agens" [3]). Dergelijke gedachten keeren telkens terug; in alle gebeuren wordt eene innerlijke kracht gespeurd; „in het natuurproces is eene intelligente oorzaak werkzaam"; „de werkzame kracht van het ideale is het proton, in zijne werking met het natuurproces identisch" [4]).

En zoo is dan de wetenschap in haar recht „in de werking dier ééne absolute kracht een wezen te erkennen, dat, zichzelf bewust als de kracht van alle kracht en het leven van alle leven (transcendent) boven de individu staat, waarin het (immanent) leeft en werkt, een God derhalve die alomtegenwoordig werkzaam, negens werkt waar Hij zelf niet is". Scholten Monist, Scholten Anti-Supranaturalist; al zijne werken zijn er vol van; in zulke zinnen komt het toch karakteristiek naar voren. Monist: geen stof tegenover geest, geen wereld tegenover God; het een slechts als de buitenzijde van het ander; het „Universum, waarin wat stof genoemd wordt, de zicht- en tastbare en dus empirisch waarneembare openbaring is van het leven of van den absoluten geest" [5]). De natuur „de openbaring van één harmonisch alleven"; de natuurwetten „de uitdrukking van de gedachten Gods"; „wat wij natuur en geschiedenis en hare wetten noemen, is de voortdurende, normale, harmonische werkzaamheid van God" [6]). „Dat God zich in Jezus zichtbaar openbaart, is

---

1) *Gesch* [3], blz. 382.

2) Men zie de meer geciteerde rede in de Academie van Wetensch. gehouden, en het zeer uitvoerig stuk over de moderne natuurwetenschappelijke theorieën in zijne *Geschiedenis van godsd. en wijsbeg.*

3) *Versl. en meded. v. d. Kon. Ak.*, blz. 148.

4) *Strausz en de godsd., Tijdsp.*, '74 I, blz. 12 vlg.

5) *Vrije Wil*, blz. 390 vlg.; *Gesch.*, blz. 378 vlg.

6) *Versl. en meded. van de Koninkl. Ak.*, blz. 159 vlg.; *Herdenking*, blz. 20.

even waar, als dat Hij zich in iedere bloem des velds en in elken mensch openbaart. Het gansch heelal is een afdruksel van Gods heerlijkheid" [1]). Met welk een ondubbelzinnig genoegen haalt Scholten telkens weer dat woord aan van Calvijn: „pie posse naturam dici Deum", waarin deze, naar hij oordeelt, „zijne pensée intime" uitsprak [2]).

Anti-Supranaturalisme; in dit stelsel van Immanentisme, dit wijsgeerig Monisme, was voor een dubbele orde van zaken en voor het ingrijpen Gods in het wereldsch gebeuren geen plaats. Het wonder was uitgesloten en het is wel een sterk bewijs van Scholtens conservatieven geest, dat hij zoo lang geaarzeld heeft dezen stap, in het kader zijner gedachten eenvoudig niet te vermijden, werkelijk te doen.

Verwierp Opzoomer reeds in '45 de Christelijke traditie, b.v. ten opzichte van de opstanding van Jezus, Scholten heel anders. Al had de opstanding geen principiëele plaats in zijn stelsel, nog in '61 verwerpt hij haar niet, acht hij dat feit „een noodzakelijk moment in de ontwikkeling der Christelijke kerk" [3]). Pas later verandert hij van inzicht en aanvaardt de gangbare moderne opvatting dier dagen: „De overtuiging, dat Jezus uit de dooden was opgestaan, was het natuurlijke gevolg van den indruk, dien hij gedurende zijn leven op de zijnen gemaakt had" [4]). Hoe het zij, in beginsel laat zich geen beschouwing denken, waarin het wonder meer radicaal is uitgesloten; waar Gods werkzaamheid slechts eene andere uitdrukking is voor „onveranderlijke eeuwige natuurwetten", daar is inderdaad het wonder „het logisch ongerijmde" [5]).

Wij zijn met Scholtens Godsbeschrijving nog niet ten einde; aan dezen Almachtigen God, Oorzaak en werkzame

---

1) *Vrije Wil*, blz. 337.

2) *Supranaturalisme*, blz. 40; zie het woord verder b.v. *Herv. Kerk* 4, II, blz. 188, 402, 518; *Gesch.* 3, blz. 168; *Pierson's jongste brochure, Tijdsp.*, '67 I, blz. 613; *Herdenking*, blz. 20; *Strausz en de godsdienst, Tijdsp.*, '74 I, blz. 9; *Afscheidsrede*, blz. 29; Busken Huet viel Scholten over dit z. i. misbruikt citaat fel aan, Cd. Busken Huet, *Ongevraagd Advies*, Haarlem '66, blz. 59, verg. ook De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 182 vlg.

3) *Herv. Kerk* 4, I, blz. XXIX.

4) *Het Evangelie naar Johannes*, '64, blz. 344, verg. blz. 341—365; *Supranaturalisme*, '67, blz. 26; *Het oudste Evangelie*, '68, blz. 314—325.

5) *Het oudste Evangelie*, blz. IX—XII.

Kracht in al het zijnde, worden de praedicaten toegekend van Heiligheid en Rechtvaardigheid en Hij wordt beschouwd als Zelfbewuste Persoonlijkheid. Ook hier heeten wij ons te bevinden op den bodem der empirie. „De wereldorde, die den mensch als zedelijk wezen tot zedelijke volkomenheid roept en opleidt, en de verwezenlijking van de zedelijke idee ten doel heeft, wijst op God, als haren grond, en de godsdienst noemt die hoogste oorzaak, omdat zij het zedelijk goede veroorzaakt, een *heilig* God" [1]). De ontwikkelingsgeschiedenis van mensch en menschheid tot steeds grooter zedelijke volmaaktheid is het, die aan Scholten de Heiligheid Gods predikt.

Wij vinden hier dus het naturalistisch getinte schema der vorige citaten doorbroken door eene andere beschouwingswijze: het geheel der dingen wordt niet enkel gezien als gegrond in het Al-Zijn, in God, die zijn verborgen plan voltrekt in het onveranderlijk, wetmatig gebeuren der natuurlijke wereld; maar al dat zijnde wordt ook ethisch beoordeeld. En omdat dat oordeel luidt: het geheel der dingen is goed, mag logisch geconcludeerd worden: dus is God Heilig, d.w.z.: Hij is zedelijke macht, Hij schept het zedelijk goede. In dien zin spreekt Scholten van zijne „ethische wereldbeschouwing" [2]), en het is hem daarmede volkomen ernst geweest: herhaaldelijk komt hij op, in allerlei verband, tegen de beschuldiging, dat zijne Godsleer Fatalisme zou zijn, de prediking van een blind noodlot, of een dood Naturalisme; God is hem meer dan Natuur en dat meerdere is naast en met de stelling van Gods Persoonlijkheid vooral het aanvaarden van Zijne zedelijke eigenschappen.

Maar men kon vragen en heeft gevraagd: Hoe dan met zonde? Hoe laat zij zich vereenigen met de gedachte aan een Heiligen God, die slechts het goede schept?

Hierop heeft Scholten een antwoord gegeven, dat volkomen logisch in zijne Godsleer past. Daar het bestaan van de zonde als het ongoddelijke, onheilige, zou strijden met het begrip van een' Heiligen God, die in alles leeft en wiens werken dus ook niet onheilig kunnen zijn, moet aan de zonde

---

1) *Vrije Wil*, blz. 358.

2) *Pierson's jongste brochure, Tijdsp.*, '67 I, blz. 629.

eenvoudig alle *zijn* worden ontzegd. Zij is een „ens negativum, een niet-zijn, un non-être" [1]). „De zonde is een toestand van het nog niet ontwikkelde goede, m. a. w. de zonde is niet iets *positiefs*, maar een *niet-zijn*, en hoe zou een niet-zijn, een nog niet zijn, eene negatie, te kort doen aan de goddelijke heiligheid" [2]). Zij moge thans voor ons leven een factor van beteekenis wezen, in het *wezenlijke* verband van Gods wereld gezien, is zij een opgeheven moment. In God laat zich geen voortgang en verandering denken, voor Hem bestaat dus het Al als een voltooid geheel, waarin Gods doel is verwerkelijkt. Het feit, dat eenmaal de zonde te niet zal zijn gedaan, maakt haar tijdelijk bestaan, door ons, menschen, als een wanklank beschouwd, in de oogen van een Volmaakt en Heilig God verklaarbaar. „Is het met het begrip van Gods Heiligheid niet in strijd, dat er planten en dieren, wezens zonder zedelijkheid bestaan . . . . . . en zou het daarmede wel strijden, dat er wezens zijn, die, schoon tot zedelijkheid bestemd, in den nog onontwikkelden natuurstaat, *nog* niet zedelijk leven?" [3]) De zonde dus moment in het ontwikkelings-proces, vindend „hare noodzakelijke plaats als de overgang uit het dierlijke leven tot de heerschappij des geestes. De zonde, zóó beschouwd, is in de wereldorde geen storend element" [4]). Zij is slechts de „gebrekkige of ziekelijke toestand van een wezen, dat op zichzelf naar aanleg en bestemming goed is" [5]). En dat maakt dit gebrek, deze ontwikkelings-phase ook tot *zonde*; het feit, dat wij dan niet zijn, wat wij naar „aanleg en bestemming" moeten zijn, niet de populaire fictie, dat de zonde iets zou zijn, dat op ons, in traditioneelen zin, als *schuld*, als persoonlijke schuld, zou rusten.

En wanneer eenmaal het einde der tijden zal zijn aangebroken, zal elke bedenking van zelf zijn weggewischt, omdat dan in de ἀποκατάστασις πάντων practisch zal zijn duidelijk geworden, dat voor Gods oog geen zonde bestaat: „in de voleindigde schepping zal de zonde niet meer heerschen en de zegepraal van het geestelijk leven volkomen zijn";

---

1) *Vrije Wil*, blz. 181 vlg., *Herv. Kerk* [4], II, blz. 421—424.
2) *Vrije Wil*, blz. 364.
3) *Vrije Wil*, blz. 363 vlg.
4) *Vrije Wil*, blz. 362.
5) *Herv. Kerk* [4], II, blz. 422.

dan zal aanvangen „de periode der ware zedelijke vrijheid, waarin God alles is in allen" [1]).

Op zulk eene wijze werd het bestaan der zonde met Gods Heiligheid gerijmd. Een profetische blik in de verre toekomst van Gods wereld moest de theodicee voltooien, die op de werkelijkheid van het leven telkens dreigde af te stuiten. En ondanks al wat ons beloofd was omtrent de empirische basis, die door de theologische bespiegeling niet zou worden verlaten, heeft Scholten op dat, wat de toekomst zou brengen steeds meer gebouwd. Toen zijne opvatting van Gods Heiligheid en Rechtvaardigheid — deze laatste eigenschap op soortgelijke wijze uit de ervaring afgeleid [2]) — scherp, en ik meen te mogen zeggen, vernietigend door Pierson was gekritiseerd [3]), door middel van eene methode, die Scholten ook niet kon afwijzen, heeft hij bij de bespreking van de bronnen voor Godskennis het accent verlegd op eene wijze, die aan de empirische basis van zijne theologie nog meer twijfel doet rijzen. Piersons kritiek kan hier niet worden weergegeven; een hoofdpunt in verband met het thans besproken probleem was wel, dat de begrippen Heiligheid en Rechtvaardigheid Gods eenen inhoud hadden gekregen, die totaal niet klopte met wat men empirisch onder heiligheid en rechtvaardigheid verstaat, dat zij aan alle zijden waren besnoeid en vervaagd. „De beschrijving, door S. gegeven van Gods handelwijze met zijne menschenkinderen, dwingt ons uit te roepen: Hoe onregtvaardig is God! Neen, antwoordt S., gij vergist u, zij openbaart juist de regtvaardigheid Gods" [4]). Het was natuurlijk de moeilijkheid, die zich

1 *Herv. Kerk* [4], II, blz. 587; *Vrije Wil*, blz. 285; verg. verder *Herv. Kerk* [4], II, blz. 418 vlg., blz. 585—596, *Dogm.* [2], p. 270 seq. In de *Leer der Herv. Kerk* speelt Scholtens aanvaarding van de leer der wederherstelling aller dingen eene belangrijke rol, als de optimistisch moderne opheffing van de oud-Calvinistische reprobatieleer. De tegenstanders hebben Scholten dan ook steeds op dit punt bestreden; Van Oosterzee, *Jaarb. v. Wet. Theol.*, VIII 1850, blz. 771—777; De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 364.

[2]) *Vrije Wil*, blz. 367—374, *Dogm.* [2], p. 129, *Herv. Kerk* [4], II, blz. 581—585.

[3]) A. Pierson, *Prof. Scholten's Monisme*, *Gids* 1859 I, blz. 749—798.

[4]) *Aldaar*, blz. 768; dat sloeg op zinnen als deze: „Alsof de menschelijke regtvaardigheid, als het suum cuique dare, toepasselijk ware op een wezen, dat als Opperheer van alles, aan niemand iets schuldig is, met niemand contracteert, en gelijk de heer in de gelijkenis, met het zijne doet, wat Hij wil". „God is het, die rijk en arm maakt naar zijn welbehagen, den een gezondheid schenkt, den ander op een langdurig krankbed nederlegt", *Vrije Wil*, blz. 370 vlg.

noodzakelijk wel moest voordoen, wanneer men begrippen, als waarover wij hier spreken, die zoo geheel en al in een ethisch religieus kader thuis hooren, die door den enkeling in eigen innerlijk leven worden begrepen, plotseling overplaatst op het terrein der wereldbeschouwing en ze in een metaphysisch schema, dat geen tegenstrijdigheden gedoogt, wil inpasssen. En zoo heeft Scholten steeds meer van de toekomst verwacht, wat het heden niet kon schenken, om zoo de zonde begrijpelijk te maken in het systeem van een Alles-veroorzakende en toch Heilige Godheid. De bronnen van Godskennis zijn aangevuld en hij heeft gaarne gesproken van „de werkelijkheid van het voorleden, het heden en de toekomst" [1]. „De wetenschap van het werkelijke bepaalt zich gelukkig niet alleen tot de werkelijkheid van het heden en gisteren, maar omvat tevens, hoe onvolledig dan ook, en in hoe breede trekken, de werkelijkheid der toekomst. Het nog onvolmaakte heden en voorleden bevat *en germe* de hooger ontwikkelde werkelijkheid der toekomst" [2]. Waar dus het heden geen volledige oplossing bracht van de problemen, zou een hoopvol zich verdiepen in de toekomst, gezien in het licht der evolutiegedachte, de ontwikkeling tot steeds hooger en volmaakter leven, met „de zedelijke vrijheid" en het „God alles in allen" aan het einde, de gezochte theodicee ons geven.

De la Saussaye heeft gezegd: „Het is niet de quaestie of de zonde zal ophouden, maar hoe zij kan bestaan. Deze quaestie wordt niet opgelost door de bewering van hare toekomstige vernietiging" [3]. Dit lijkt misschien eene bedenking tegen eene ondergeschikte stelling, tegen Scholtens leer der wederherstelling aller dingen, het is veel meer dan dat.

---

[1]) *Evang. naar Joh.*, blz. I.

[2]) *Herv. Kerk* [4], I, blz. XL.

[3]) De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 293. „Is de tweespalt tusschen Schepper en schepsel onvereenigbaar met het begrip der oneindigheid Gods, hij is dit evenzeer in den tijd als in de eeuwigheid. Niet het voortbestaan van de zonde, maar het bestaan van de zonde is uit het denkbeeld van het absolute op zich zelf genomen onverklaarbaar . . . . De realiteit en niet een abstract Godsbegrip moet de grond zijn onzer philosophie. Zij spreekt het dualisme of de tweespalt uit tusschen schepsel en Schepper en deze voert tot de dualiteit van beiden", D. C. d. l. S(aussaye), boekaankondiging van *Antwoord van J. H. Scholten aan Mr. Is. da Costa, Ernst en Vrede*, I 1853, blz. 234.

Het is maar de vraag, waar men het vaste punt vindt. In het leven van den mensch, van God gescheiden door de zonde, door God verlost in Christus, of in God als het Alzijn. De beantwoording van deze vraag beslist over het overige; men krijgt van dit verschillend uitgangspunt uit twee zulke totaal uiteenloopende stelsels, dat ook bij gelijkheid van woorden de zin niet dezelfde kan zijn. Het zou dwaas zijn aan de eene beschouwing naast de andere alle recht van bestaan te ontzeggen; ik wijs slechts op dit verschil; het is de diepste grond van het verzet der orthodoxe theologie tegen Scholtens Godsleer [1]).

Ten slotte nog een woord over Gods Persoonlijkheid. Het probleem is in de nieuwere theologie voortdurend actueel geweest; het pro en contra in het geheel van Scholtens stelsel is vrij eenvoudig te overzien. Een Deïstisch Godsbegrip was bij zijn absoluut Immanentisme en Monisme natuurlijk uitgesloten; echter ook het Pantheïsme verwierp Scholten. Noemde hij ook al „het universum even eeuwig als God", sprak hij van Gods „inzijn, — inleven" in ons [2]), op wetenschappelijke gronden — andere golden voor hem niet — hield hij evenzeer de transcendentie Gods vast, en meer dan dat: Zijne zelfbewuste Persoonlijkheid. „Is dan wat het heelal openbaart geen leven, logisch leven, oneindige gedachte? En kan er denken en gedachte zijn, niet louter abstract, maar werkelijk en werkzaam denken, zonder een wezen dat denkt, en er een wezen zijn, dat denkt en zijn denken openbaart, zonder bewustheid te hebben van zijn denken, een denken, dat alles denkt, maar alleen zichzelf niet in zijn denken zou opnemen? Het universum wijst op een God, die Geest, d. i. in den meest eminenten zin van het woord, *Ik* is" [3]). De redeneering ligt voor de hand

---

1) Men zie eene karakteristieke uiting van Herrmann: „In der unauslöschlichen Tendenz auf eine Einheit des Geschehens müssen wir das berechtigte Motiv einer monistischen Weltauffassung anerkennen. Aber in ihrem Verkennen der immer wieder und immer schärfer hervortretenden Gliederung des Wirklichen sehen wir ihr Versenken in leere Träumerei", W. Herrmann, *Die Lage und Aufgabe der evang. Dogmatik in der Gegenwart*, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 1907, S. 175.

2) *Vrije Wil*, blz. 377, 382.

3) *Vrije Wil*, blz. 386; hij bestreed het Pantheïsme van Spinoza en Hegel, *Gesch* [3], blz. 187, 318—320.

en voerde tot de „Alpersoonlijkheid" Gods [1]); even duidelijk is het bezwaar der tegenstanders. Pierson heeft dat in zijne kritiek op de „Vrije Wil" voortreffelijk ontwikkeld en het begrip persoonlijkheid uit elkaar gerafeld. Wil men empirisch zijn, dan dient men te erkennen, dat het typeerende van persoonlijkheid dit is, „dat het iets anders niet zij en dat het zich bewust zij èn zelf te zijn èn iets anders niet te zijn" [2]). Al deze karakteristica laten zich bij den God — absolute Oorzakelijkheid niet terugvinden. En Gods absolute zelfbewustheid, waarvan Scholten had gesproken, achtte Pierson eenvoudig eene contradictio in adjecto; „het kenmerkende der zelfbewustheid is juist de overtuiging, dat men relatief is, dat men in relatie staat tot andere voorwerpen buiten ons" [3]).

Het algemeene oordeel van de kritici was wel, dat langs den weg door Scholten betreden, zoolang men consequent wilde blijven, zich het begrip van Gods Persoonlijkheid niet liet vinden. Pierson meende, dat bij Scholten niets anders kon overblijven, dan Gods absolute Oorzakelijkheid, Spinozistisch-Pantheïstisch gedacht. Waar hij meer wilde dan dat, maakt hij zich enkel aan inconsequentie schuldig [4]). Vooral in populaire strijdschriftjes ging de roep van Scholtens Fatalisme, — „die bekrompen, kleingeestige en eenzijdige, ja, eentoonige en eenzelvige, geheel mechanische wereldorde" [5]) — en van zijn Pantheïsme rond [6]).

Het kan nauwelijks noodig heeten, waar het ons slechts om karakteristieke beginselen te doen is, in den breede de consequenties te gaan aanwijzen, uit Scholtens Godsbegrip afgeleid. Op anthropologisch gebied noem ik slechts het

1) *Vrije Wil*, blz. 388.

2) Pierson, *Scholten's Monisme*, blz. 778.

3) *Aldaar*, blz. 780.

4) *Aldaar*, blz. 784—787; verg. ook Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 432—436; reeds in '51 verdedigde Scholten zich tegen de beschuldiging van Pantheïsme, door Da Costa tegen hem ingebracht, *Herv. Kerk*², II, blz. VI vlg.

5) N. C. Kist, *De Vrije Wil of de mensch een redelijk en zedelijk vrijwerkend wezen*, Leiden 1859, blz. 108.

6) J. Douwes Jr., *Het Determinisme van den hoogleeraar Scholten in twee zijner grondbeginselen getoetst*, Groningen 1859 (eerst verschenen in *Waarheid in Liefde* 1859), blz. 89; verg. ook Hoekstra, *Vrijheid*, blz. 31.

Determinisme. Dat er in eene Al-eenheidsleer als van Scholten voor een' ongedetermineerden wil des menschen, of voor de menschelijke persoonlijkheid als eene metaphysische Aseitas geen plaats is, ligt voor de hand. En of nu het Determinisme, zooals het zoo breedvoerig door Scholten werd verdedigd, zijn' diepsten wortel heeft in de Gereformeerde praedestinatieleer, wijsgeerig omgebogen tot een speculatief Monisme, dan wel in een ervaringsbegrip onder naturalistische invloeden gevormd, doet ten slotte weinig ter zake. Inderdaad kan en zal men allicht van beide zijden tot de ontkenning der menschelijke wilsvrijheid komen, zoolang men niet op eene of andere wijze, Kantiaansch, de zelfstandige waarde van het ethisch apriori als praemisse vooropstelt. Scholten zelf heeft herhaaldelijk verzekerd, dat hij empiricus was; het vraagstuk behoorde tot de psychologische anthropologie [1]; tegenstanders spraken dichterlijk van een „metaphysisch ei, dat nu slechts empirisch heet uitgebroeid" [2]. Scholten is een typisch voorbeeld, hoe moeilijk het een' dogmatischen, rationalistischen geest moet vallen, exact empirisch waar te nemen en op den verkregen grondslag niet meer te bouwen, dan deze dragen kan. Allerlei overtuigingen — omtrent de eenheid van het wereldgeheel, door den mensch te doorgronden, omtrent, wat men noemde „de verzoening van weten en gelooven", en vele meer — voortspruitende uit een onbeperkt vertrouwen in de theoretische rede, dat door geen Kantiaanschen twijfel was geschokt, zulke overtuigingen waren veel te vast in Scholtens geest geankerd, dan dat hij onbevooroordeeld het zedelijk levensproces in zich of in anderen kon waarnemen; „voor het tegenstrijdige, waarvan het leven zoo vol is, schijnt hij geen oog te hebben" [3].

---

[1]) *Vrije Wil*, blz. 65; *Herv. Kerk* [4], I, blz. XXXIV, deel II, blz. 530.

[2]) Kist, *a. w.*, blz. 112; „Ik kan niet nalaten op te merken dat het mij onmogelijk is om de empirische methode van den Hoogleeraar als ernstig gemeend (d. i. als uit eigen grond voortgekomen en met het geheel van zijn stelsel harmonisch samenhangende) te beschouwen", De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 286; hij bestrijdt Scholten dan ook „op grond der ethische empirie, welke eene gansch andere is, dan die welke thans als de weg der wetenschap wordt aangeprezen, op grond n.l. der Christelijke ervaring, der feiten der Christelijke conscientie", *a. w.*, blz. 289.

[3]) Pierson, *Scholten's Monisme*, blz. 756.

Gelijk de ontwikkelingsgedachte in het geheel van Scholtens theologie en in toenemende mate [1]) eene groote rol speelt, zoo wordt ook het zedelijk leven in het licht dier gedachte gesteld. „Blijkens geschiedenis en ervaring vangt de ontwikkeling van het menschelijk geslacht aan met een bloot natuurleven. Op dezen laagsten trap heerscht in den mensch het aardsche, het zinnelijke, het dierlijke leven met zijne driften en begeerten". Daarop ontwaakt het hoogere, eerst als wet tegenover den mensch, dan als „innerlijke drang om zich te gedragen als zedelijk wezen, een drang van den geest om over het vleesch te heerschen" [2]). Maar in dien strijd moet de mensch nog menigmaal vallen, zondigen. „De zonde, waar zij zich voordoet, staat in onafscheidelijken en noodzakelijken zamenhang met de trapsgewijze voortgaande ontwikkeling van het menschelijk geslacht uit de boeien des zinnelijken levens tot zedelijke vrijheid en zelfstandigheid" [3]). „In gemeenschap met Christus wordt nu verder al wat in den mensch natuurlijk is, rede, verstand, geweten, zedelijk gevoel en elke gave, die in de menschelijke ziel sluimert, opgewekt, veredeld, verhoogd en van alle belemmering der zonde vrijgemaakt" [4]. Dit is wat Scholten „de verlossing" noemt: „de toenemende verwezenlijking van het ideaal der menschheid" [5]). Totdat dan ten slotte „de zedelijke vrijheid" wordt bereikt: „onbelemmerd te kunnen zijn, wat de mensch als zedelijk wezen, naar aanleg en bestemming moet zijn, ziedaar den toestand, dien wij zedelijke vrijheid noemen." [6]). „Ontwikkelt zich het verstand tot rede, verheft de mensch zich met zijne rede tot de erkenning van hetgeen waar en goed is, wordt dat zedelijk goede, in zijne objectiviteit erkend, het innerlijk rigtsnoer van zijn leven, dan moge hij voor het tegen-

---

1) Men zie b.v. een uitgewerkt historisch ontwikkelingsschema in J. H. Scholten, *Verbastering of ontwikkeling, Tijdsp.* 1874 II.

2) *Herv. Kerk* 4, II, blz. 574 vlg.; *Dogm.* 2, p. 164.

3) *Herv. Kerk* 4, I, blz. LXVI.

4) *Herv. Kerk* 4, I, blz. 210.

5) *Herv. Kerk* 4, I, blz. 325; „ . . . dat de zinnelijke mensch, door den geest van Jezus vrijgemaakt, tot het ware godsdienstige leven zich ontwikkelt", *Supranaturalisme*, blz. 48.

6) *Vrije Wil*, blz. 82.

woordige in zijne handelingen, evenals Socrates, door uiterlijk geweld beperkt worden, inwendig is hij vrij" [1]).

Op geen dezer stadia kunnen wij van een vrijen wil in Indeterministischen zin spreken; alles ontwikkelt zich met volstrekte noodzakelijkheid. Dat Scholten het hoogste stadium dat der zedelijke vrijheid noemt, heeft slechts deze beteekenis, dat daar de mensch actu verwezenlijkt, wat potentia in hem als mensch verborgen lag, dat daar volkomen „zelf"bepaling heerscht, het „zelf" verstaan niet als psychologisch of transcendentaal, maar als speculatief begrip, als het ideëele „wezen" van den mensch. Maar steeds door geldt: „Het *Ik* kan in de werkelijkheid niet anders *willen*, dan volgens hetgeen het *Ik* op dat bepaald tijdstip naar zijn inhoud is" [2]).

Practisch is natuurlijk Scholtens Determinisme het meest aangevochten punt geweest; zich beroepend op het „vrijheids-

---

1) *Vrije Wil*, blz. 84.

2) *Vrije Wil*, blz. 154. — Niets toont ons beter de steeds consequenter logische ontwikkeling van Scholtens Monisme, dan de wijziging van uitdrukkingen in dit probleem. Een enkel voorbeeld. Sprekende over den oorsprong der zonde, heette het in den eersten en tweeden druk der *Herv. Kerk*, „Ons komt het voor, dat dit probleem nog niet opgelost is, en wij belijden gaarne dat de antinomie ons onoplosbaar voorkomt, naarmate wij het leerstuk der zonde dieper doordenken", *Herv. Kerk* [1], II, blz. 352; [2] II, blz. 406; in den derden druk lezen wij slechts: „Ons komt het voor, dat dit probleem nog niet opgelost is", *Herv. Kerk* [3], II, blz. 501; in den laatsten druk was ook dat verdwenen. In den eersten en den tweeden druk van hetzelfde werk werd verklaard, dat Paulus „het vraagstuk, hoe in zijne wereldbeschouwing de zonde als menschelijke schuld kan opgevat worden, niet had beantwoord. Het eene stond bij hem even vast als het andere, ofschoon het verband van beiden *evenmin door hem als door iemand na hem doorzien werd*", *Herv. Kerk* [1], II, blz. 73 vlg.; [2]II, blz. 89. In den derden druk werden de door mij gecursiveerde woorden vervangen door: „niet door hem verklaard wordt", *Herv. Kerk* [3], II, blz. 100. Nog een druk later werd uitgeroepen: „Alsof er in het leerbegrip van Paulus sprake zijn kan van toerekening der zonde als schuld", *Herv. Kerk* [4], II, blz. 108. In den eersten druk werd de wilsvrijheid nog aanvaard als „gevorderd door het zedelijk bewustzijn, dat ons elke zondige daad als schuld toerekent", *Herv. Kerk* [1], II, blz. 350 vlg.; in de twee volgende drukken klonk het voorzichtiger, „dat er, uit het standpunt der vrijheid, bedenkingen gemaakt zijn tegen de leer der goddelijke oneindigheid, wier betrekkelijk recht moet erkend worden, en die tot hiertoe door het wetenschappelijk denken niet voldoende opgelost zijn", *Herv. Kerk* [2], II, blz. 404; [3]II, blz. 499; verg. over deze uitlating ook *Vrije Wil*, blz. XVII vlg. In den laatsten druk was de zin geschrapt.

bewustzijn", op het „verantwoordelijkheidsgevoel", op het populaire gebruik van zedelijke begrippen als schuld, straf, berouw, enz. trachtte men den Determinist te weerleggen, die op deze bedenkingen eene vrij gemakkelijke overwinning kon behalen. Slechts heel enkelen zagen, dat de kwestie dieper school en dat alleen in zijn uitgangspunt de Intellectualist-Monist was te treffen.

Ten slotte enkele korte trekken uit Scholtens Christologie, in breeden zin opgevat als het dogma van Christus' persoon en zijn werk. Ook hier speculatie en nuchtere verstandelijkheid door elkander heen. Voor beide deelen der Christologie wil ik dat met een enkel citaat trachten aan te wijzen.

De typische Christologische formule bij Scholten is ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο [1]; „het goddelijk denken, dat, met de eeuwige wereldidé, ook de oorspronkelijke idé des menschen omvat, is op het gebied der menschheid, in Jezus Christus, werkelijkheid geworden" [2]), „in Christo, religionis quippe exemplari perfecto, Dei imago, ad quam homo creatus est, prodiit" [3]). Jezus is dus „de ware geestelijke mensch" [4]), „*das Urbild* der menschheid" in het vleesch gekomen [5]), de volmaakte, de zondelooze. Hiermede wordt iets goddelijks, echter geenszins iets bovenmenschelijks aangaande Jezus gezegd [6]). Zijne zondeloosheid is volkomen natuurlijk te verklaren; ook Jezus heeft de gewone ontwikkelingsgang van elken mensch doorgemaakt, van af het „bloot zinnelijke natuurleven", door „de periode van de wet" heen tot aan „de heerschappij van het zedelijk beginsel in hem"; „wat hem van anderen onder-

---

1) *Dogm.* [2], p. 198.
2) *Herv. Kerk* [4], II, blz. 204 vlg., verg. *Dogm.* [2], p. 139.
3) *Dogm.* [2], p. 181.
4) *Herv. Kerk* [4], II, blz. 72.
5) *Herv. Kerk* [4], II, blz. 76.
6) In den eersten druk der *Dogmatiek* en den derden druk van *de Leer der Herv. Kerk*, dus nog in '54 en '55, werd ter verklaring van Jezus' volmaaktheid gewezen op de „singularis origo, qua Jesus in S. L. a ceteris hominibus distinguitur", *Dogm.* [1], II, p. 69, *Herv. Kerk* [3], I, blz. XIV; in den tweeden druk der Dogmatiek in '57 werd de wonderbare geboorte nog wel niet ontkend, maar toch dogmatisch van geen belang geacht, *Dogm.* [2], p. 184 seq., waarover Da Costa heftig uitviel, Mr. Is. da Costa, *Brief aan den hoogleeraar Scholten in antwoord op zijne teregtwijzing*, Amst. 1857, blz. 13—15.

scheidt is alleen dit, dat het bij hem in den strijd met de wereld in het zinnelijke leven nooit tot vallen komt" [1]). Waarom kan er niet één zijn geweest, „in wien rede, gevoel en wil op elken trap van ontwikkeling harmonisch zamenstemden?" [2])

Deze geheele beschouwing was natuurlijk, ook al werd het niet met zooveel woorden aangewezen, sterk beinvloed door de Bijbelsche uitspraken over Jezus. Toen dan ook in '64 Scholtens standpunt ten opzichte van het N. Testament zich wijzigde, is ook zijne Christologie van tint veranderd en vinden wij bij hem, gelijk bij de meeste moderne theologen, het Synoptisch Jezusbeeld naar voren geschoven, ontdaan van wat daarin niet scheen te passen, of, gelijk de parousieverwachting, met Jezus' „practischen zin, bezadigdheid en gezond verstand" scheen te strijden [3]). Van zijne zondeloosheid en volmaaktheid vinden wij dan niet meer gesproken; de klanken zijn veranderd, thans heet het veeleer, „dat de naam van den stichter van onzen godsdienst bij ons in dankbare herinnering blijft", dat „aan Jezus de eer toekomt den nieuwen geest gewekt en den eersten stoot gegeven te hebben tot de wedergeboorte des menschdoms, die van het Christendom af dagteekent" [4]).

Vragen wij, wat er in het kader van Scholtens stelsel van het *werk* van Christus kan worden gezegd, dan is het onmiddellijk duidelijk, dat bij de verhouding van God en zonde, gelijk hij zich die dacht, Christus slechts in zeer gewijzigden zin verlosser kan worden genoemd. Van eene „klove", gelijk De la Saussaye het noemde, die moest worden

---

[1]) *Herv. Kerk* [4], II, blz. 577.

[2]) *Herv. Kerk* [4], II, blz. 578. De la Saussaye wees den diepsten grond van zijn geschil met Scholten aan, toen hij vroeg: „Hoe zou de idee van ontwikkeling kunnen verklaren het ontstaan van den heiligen mensch te midden van het zondig geslacht?", „tusschen den volmaakte toch en den niet volmaakte is geen overgang maar een klove", De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 72, 346. Voor Scholtens Monisme en Optimisme gold dat laatste niet; de twee dogmatici leefden in verschillende werelden.

[3]) *Strausz en het Christendom, Theol. Tijdschr.* 1873, blz. 278, verg. voor Scholtens latere opvatting van Jezus ook: J. H. Scholten, *Symboliek en Werkelijkheid, Tijdsp.*, 1884 I.

[4]) J. H. Scholten, *De Godgeleerdheid aan de Nederlandsche Hoogescholen, volgens de Wet op het Hooger Onderwijs, uitgevaardigd in 1876*, Leiden 1877, blz. 25; *Afscheidsrede*, blz. 23.

overbrugd, was immers geen sprake. Voor den mensch op zijn' zedelijken ontwikkelingsgang, die actu zou worden, wat hij potentia, naar aanleg en bestemming in zich had, die op weg was naar de zedelijke vrijheid en naar de volkomen kennis Gods, was Christus de volmaakte, die het einddoel had bereikt, door zijnen geest de leider, het voorbeeld. „Jezus Christus was de bestemming aangewezen om door zijn goddelijken geest den geest der menschheid te vormen tot gelijkvormigheid aan zich en hierdoor ook aan God" [1]). Op den geest dus van Christus, iets „moderner" uitgedrukt, op de beginselen van Jezus komt het aan; „religio Christiana haud alia est, quam Christi ipsius religio" [2]). Consequent concludeerde dan ook Scholten, dat principiëel de historische verschijning van Jezus van geen belang is; als „openbaring van eenen nieuwen goddelijken geest" zou het Christendom zijne waarde behouden, „al werd het ook der negatieve kritiek ooit mogelijk om, het onmogelijke doende, de gronden voor ons geloof aan de *historische* verschijning van den Christus geheel te ondermijnen". Dan zou toch de geloovige „met het groote ideaal der godsdienst in het N. T. vóór zich . . . . den geest, de beginselen, de godsdienst van Jezus behouden en als waar erkennen" [3]). Scholten zelf heeft echter aan de historiciteit van Jezus nooit getwijfeld, en bracht gaarne en dikwijls juist „de herinnering en de voorstelling van Christus als historisch persoon" naar voren, als „den magtigen hefboom, ja het onmisbare middel om het leven in God deelachtig te worden", als „den grootsten heros op het gebied der godsdienst, wien ook wij nog als den oversten Leidsman des geloofs vereeren" [4]). Maar in beginsel waren idee en historie bij hem gescheiden [5]).

---

1) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 210.

2) *Dogm.* [2], p. 102.

3) *Herv. Kerk* [4], I, blz. 266—268.

4) *Gesch.* [3], blz. 265, *Herdenking*, blz. 24.

5) Het groote bezwaar van De la Saussaye. — Er loopt naast deze ook nog eene gansch andere Christologische lijn door Scholtens theologie, die echter na *Herv. Kerk* [3] en *Dogm.* [2] langzamerhand is weggedoezeld. Het was eene justificatieleer en de kern ongeveer aldus: de zondige mensch is door God van eeuwigheid her in Christus gerechtvaardigd, d. i. als actu rechtvaardig beschouwd, omdat Hij weet, dat eenmaal in de gemeenschap

Ik beeindig hiermee mijne schets van Scholtens theologie. In het kort bestek van zulk een overzicht moest veel onvermeld blijven, dat misschien een ander belangrijker acht, dan wat gegeven werd, moest de kritiek zich tot eene losse opmerking hier en daar bepalen, moest ook van de poging worden afgezien om iets te toonen van den grootschen, brutalen durf van zulk een stelsel, dat God en wereld onder den greep van de menschelijke rede waagt te brengen. Men mag de poging mislukt en in zichzelf eene onmogelijkheid achten, daarom kan men nog wel tegen den „Groot-Inkwisiteur van het Monisme" — de uitdrukking is van Pierson — met iets van huiverige bewondering opzien.

§ 3. De Empirische School.

De overgang van Scholten tot „den welsprekenden woordvoerder der empirische school in ons vaderland" [1]) schijnt eene vrij groote stap; ondanks de herhaalde wederzijdsche bestrijding, ondanks het verschillend kleed, dat beider stelsel draagt, zal het ons echter blijken, dat de feitelijke inhoud hunner systemen, het resultaat van hun onderzoek, toch van éénen geest getuigt; en waar het den breeden invloed op de schare geldt, zijn het steeds toch alleen de resultaten, die den doorslag geven. Zoo kon men Scholten en Opzoomer niet ten onrechte naast elkander noemen als „de vaders en de grondleggers" der Moderne Theologie in ons land.

Het schema van Opzoomers wijsbegeerte en van zijne theologie is gemakkelijk te overzien. Heeft men eenmaal zijn ervaringsbegrip gevat, en verstaan, wat zinnelijke waar-

---

met Christus allen dezen toestand zullen bereiken. „In Christo, humanitatis exemplari perfecto, Deus totum genus humanum cum illo fidei vinculo jungendum intuitus ab aeterno est, atque, uti ipsum Christum justum habet, ita in ordine justorum eos etiam collocavit, quos a peccato liberos et inculpatos aliquando fore Christi spiritus efficacitate certo novit", *Dogm.* [2], p. 213 seq., *Herv. Kerk* [3], II, blz. 55—89. Deze leer heeft vele bestrijders gevonden; Van Oosterzee sprak van eene verfijnde werkheiligheid, *Jaarb. v. wet. Theol.*, VIII 1850, blz. 770; Pierson achtte zulk eene „rechtvaardiging" in strijd met Scholten's Deterministisch zondebegrip, *Scholten's Monisme*, blz. 765—767. Deze moderniseering van een oud dogma past m. i. slecht in Scholtens systeem in; een element van beteekenis is zijne justificatieleer daarin dan ook niet.

1) J. H. Scholten, *Herdenking mijner vijfentwintigjarige ambtsbediening*, Leiden 1865, blz. 23.

neming en wat gevoel is, dan kan het verder nog slechts de vraag zijn, wat hij en anderen rondom hem uit die tweeledige kenbron hebben afgeleid. — Empirie is het een en al bij Opzoomer, bij Pierson, bij eene reeks van leerlingen. Maar er schuilt achter dat geroep over „ervaring", als de eenige vaste basis voor alle weten, nog iets meer, eene geestelijke strooming: het toenemend Realisme. Scholten was beinvloed geweest, althans van terzijde, door veelsoortige geestesmachten, door een conservatief Biblicisme, door de Gereformeerde leer der oude vaderen, door speculatieve wijsbegeerte; hier echter geldt slechts één leuze, door Pierson gelukkig geformuleerd: „de hartstogt van de werkelijkheid" [1]. Geen bespiegeling, niet het gezag der traditie, maar de werkelijkheid, zooals die rondom ons zich vertoont, de nuchtere werkelijkheid, — door de natuurwetenschap met zulk een klimmend succes ontleed en in de banden van vaste wetten gesnoerd, — door de gaven van het menschelijk gemoed met het poëtisch waas van aesthetische waardeering en religieuse gevoelens overtogen. Het was een opgewekte arbeid, aldus, één van zin met den geest des tijds, wijsbegeerte en theologie te herbouwen op nieuwe grondslagen en het klinkt alleszins waarschijnlijk, wanneer Pierson aan deze empirische wijsbegeerte, die zich zoo gansch en al bij de algemeene stemming aansloot, den beslissenden invloed toekent bij het ontstaan der Moderne Richting [2].

Het uitgangspunt van onze uiteenzetting moet dus zijn de vraag: wat is ervaring? De werkelijkheid valt voor Opzoomer in twee geheel verschillende gebieden uit elkaar:

---

1) A. Pierson, *Rigting en Leven*, Haarlem 1863, blz. 28; Réville het jaar daarop: „de hartstogtelijke liefde tot de werkelijkheid", A. Réville, *Het goed regt der Moderne Rigting*, 2de Brief, Haarlem 1864, blz. 69.

2) A. Pierson, *De oorsprong der Moderne Rigting*, Haarlem 1862, blz. 82. — Eigenaardig is het op te merken, hoe Pierson later, in zijn volkomen Kantiaansch Gidsartikel van '71, het meest krasse manifest tegen de Opzoomeriaansche ervaringswijsbegeerte, dat zich laat denken, zijne oude leuze heeft herzien: „Men heeft eens het uitgangspunt der moderne richting in den ‚hartstocht der werkelijkheid' gezocht. Dit kan nog beäamd worden, wanneer die ‚hartstocht' slechts zooveel kracht uitoefent, dat hij ons geen rust laat voor wij de ware werkelijkheid gevonden hebben, die niet ligt op zinnelijk-waarneembaar, maar alleen op geestelijk gebied", A. Pierson, *Een keerpunt in de wijsgeerige ontwikkeling*, *Gids* 1871 II, blz. 476.

de stoffelijke en de geestelijke wereld. Kennis van de eerste verkrijgen wij door de zinnelijke waarneming, van de tweede door het gevoel.

Letten wij eerst op de wetenschappelijke kennis, die ons ten deel valt, wanneer die zinnelijke waarneming onze kenbron is. Onvermijdelijk moest hier Opzoomer, evenals Scholten, op Kant stuiten en hij heeft aan de poging dezen te weerleggen veel plaats in zijne geschriften ingeruimd. Inderdaad is de kennistheorie der Empirische School zuiver Anti-Kantiaansch, althans zij wil het zijn. Zeer beslist wordt ontkend, dat wij de bewustzijns-transcendente werkelijkheid niet zouden kunnen waarnemen, gelijk zij „an sich" is; „wij brengen niets nieuws bij hetgeen in de natuur is, maar wij brengen eenvoudig de natuur getrouw in ons over, zooals zij in onze gewaarwordingen zich aan ons vertoont" [1]). „De wetten, waaraan de mensch in zijn denken gebonden is, zijn geen wetten van dat denken zelf, maar zijn de wetten dier wereld, die van zijn denken het voorwerp is" [2]).

Toch wordt de geest niet als een absoluut passivum beschouwd: Pierson waarschuwt nadrukkelijk, „dat van empirisme — in tegenstelling met empirie —, van bloot waarnemen, geen heil hoegenaamd voor de wetenschap te wachten is" [3]). „Door de zintuigen heeft men nog geen aanschouwing. Daartoe is de oplettendheid van den geest noodig, het afscheiden der indrukken van elkander, en de verbinding van indrukken tot een geheel" [4]). Elders is dit scheiden en verbinden nog aangevuld en wordt bovendien genoemd: „de waarnemingen met elkaâr in aanraking brengen, ze door ons verstand verwerken en er gevolgen uit trekken" [5]), of ook „het denkend verbinden van het waargenomene, tot het vinden, door middel dier verbinding, van de wetten, die zich in de verschijnselen openbaren" [6]). —

---

[1]) C. W. Opzoomer, *Wetenschap en Wijsbegeerte*, Amsterdam 1857, blz. 204; verg. C. W. Opzoomer, *De Weg der Wetenschap* [2], Leiden en Amsterdam 1851, blz. 57.

[2]) *Wetensch. en Wijsbeg.*, blz. 222 vlg.

[3]) A. Pierson, *Prof. Hoekstra's verdediging van het Indeterminisme, Gids* 1858 I, blz. 497.

[4]) *Weg der Wetensch.*, blz. 29.

[5]) C. W. Opzoomer, *Het Wezen der Kennis* [2], Amsterdam 1867, blz. 173.

[6]) *Wetensch. en Wijsbeg.*, blz. 80.

Wij mogen wel vragen of deze „terugwerking der zelfstandige rede" op de werkelijkheid, deze „verbinding van wat de waarneming ons in onzamenhangenden toestand oplevert" [1]) nu wel zoo heel ver afstaat van Kants „Synthesis des Mannichfaltigen", bij hem de functie der apriorische aanschouwingsvormen en kategorieën. Opzoomer trachtte hieraan wel te ontkomen, door te verklaren: „die verbinding is wel ons werk, maar het werk onzer nabootsing, onzer trouwe vertaling, niet onzer schepping" [2]), maar verbinden is nu eenmaal meer dan nabootsen en laat zich niet zonder spontaneïteit van den geest denken [3]).

Deze realistische kennistheorie nu heeft zwaarwichtige gevolgen gehad in verband met het causaliteitsprobleem. Oorzakelijk verband moest dus ook iets zijn, dat door zinnelijke waarneming tot 's menschen kennis kwam. Zoo stelde Opzoomer het dan ook voor: „Hoe verder wij in onze natuurkennis vorderen, des te meer zien wij telkens, dat een nieuw verschijnsel met één of meer der antecedenten in een inniger verband is, dan met al de andere, een verband zoo naauw dat wij van noodwendigheid van opvolging en dus van causaliteit durven spreken". Het is zòò, „dat de eigenaardigheid van het eene geval ons dwingt met het begrip van opvolging genoegen te nemen, die van het andere ons even krachtig dwingt om tot dat van causaliteit te komen" [4]). „Wanneer een verschijnsel door een ander niet slechts altijd gevolgd wordt, maar de omstandigheden van dien aard zijn, dat het, onder welke omstandigheden ook gebracht, er altijd door zal moeten gevolgd worden, tenzij er tegenwerkende oorzaken bestaan, dan noemen wij het eerste verschijnsel de oorzaak van het laatste" [5]). — Waarin nu echter, bij dit zoo belangrijke vraagstuk, het

---

[1]) A. Pierson, *Bespiegeling, gezag en ervaring,* Utrecht 1855, blz. 143; Pierson, *Hoekstra's verded. v. h. Indet.*, blz. 509.

[2]) *Wetensch. en Wijsbeg.*, blz. 205, verg. C. W. Opzoomer, *De Waarheid en hare kenbronnen,* Amsterdam 1859, blz. 30.

[3]) Rauwenhoff wees reeds op deze zwakke basis van Opzoomers „empirische" wijsbegeerte, L. W. E. Rauwenhoff, *Empirisme en Idealisme volgens S. Hoekstra Bzn., Theol. Tijdschr.*, II 1868, blz. 266 vlg.

[4]) *Wezen der Kennis,* blz. 66, 62.

[5]) *Weg der Wetensch.*, blz. 104.

„dwingende" ligt, waardoor wij in het *post* het *propter* gaan zien, blijft hoogst onduidelijk; de causaalrijen der natuurwetenschap worden gegeneraliseerd, zonder dat aan het begrip „oorzakelijk verband" verder veel zorg wordt besteed. „De verst verwijderde verschijnselen, van den hemel en van de aarde, de grillige afwisselingen van wind en weer, de toevallige gebeurtenissen der geschiedenis, de vrije daden van den mensch, zijn deugden en zijn overtredingen, hoe dieper ze onderzocht waren, des te meer was het den geest gelukt ze aan de wet van oorzaak en gevolg te onderwerpen". „In de natuur buiten den mensch heeft onze nasporing in de verst verwijderde, meest uit elkander loopende deelen der schepping de onverbreekbare keten van oorzaak en gevolg ontdekt" [1]). Zoo kan Opzoomer dan spreken van „de onbeperkte heerschappij van de groote wet der causaliteit" [2]).

Hieruit volgen twee dingen: de ontkenning van het wonder en het Determinisme. „Men moet als eerste beginsel der wetenschap erkennen, dat er voor het wonder geen plaats is noch in de reeks der natuurverschijnselen noch in het weefsel der menschelijke lotgevallen, maar dat er voor ieder feit, hetzij in de natuur, hetzij in de menschenwereld, een physische of menschelijke oorzaak is, al moge ze nu nog onbekend zijn, die in staat is het te verklaren" [3]). „Alles geschiedt door natuurlijke oorzaken, nergens is de redelijke geest verpligt, tot een bovennatuurlijke oorzaak de toevlugt te nemen" [4]). En waar deze zelfde wet ook geldt in het geestelijke leven, daar moet de empirie besluiten: „De vrijheid is met onze wetenschap, met onze ervaring, niet in harmonie te brengen" [5]). „Heeft de moderne theologie van de wijsbegeerte der ervaring geleerd, dat alles een natuurlijke oorzaak heeft, dat alles te zamenhangt door de wet van

---

1) C. W. Opzoomer, *De Godsdienst*, Amsterdam 1867, blz. 242, 61, verg. blz. 60—67.

2) *De Godsd.*, blz. 61.

3) *De Waarh. en hare Kenbr.*, blz. 97.

4) Pierson, *Oorspr. der Mod. R.*, blz. 38; in 1851 laat Opzoomer zich nog heel gereserveerd over de wonderkwestie uit, *Weg der wetensch*, blz. 22.

5) *De Godsd.*, blz. 60.

oorzaak en gevolg ...., zij moet dan het determinisme zijn toegedaan" [1]).

Vragen wij nu, of de zinnelijke waarneming, of het verbinden, het bestudeeren van wat de wereld rondom ons te zien geeft, ook een grondslag kan zijn voor ons geloof in God, dan wordt dit door de Empirische School in tegenstelling met Scholten, zeer beslist ontkend. Het wetenschappelijk onderzoek van het gegevene leidt ons volstrekt niet tot de gedachte der doelmatigheid, voor Scholten juist het aanvangspunt van den redelijken weg tot God. „Doelmatigheid is geen feit, dat zich aan mijne waarneming kan voordoen". „Dat twee verschijnselen met elkaar verbonden zijn, kan ik zien; maar of die band een bedoelde is, of hetgeen ik als oorzaak aantref inderdaad als middel gekozen is, terwijl wat zich als gevolg aan mij vertoont als doel beoogt is, van dit alles kan de waarneming der verschijnselen en van hun zamenhang mij niets leeren" [2]). „Zou de rede ons ooit verder brengen dan tot het begrip van het universum, van een groot geheel, van een onverbrekelijken natuurzamenhang?" [3]) „De natuurkundige weet alleen van het zinnelijk waarneembare. Zijn geloof en zijne geestelijke wetenschap moge in de wereld en in den mensch ook een onzigtbare magt, als God en als menschelijken geest aannemen, in zijn natuurwetenschap is er voor beiden geen plaats". „De geheele natuurkunde moet materialisme zijn" [4]). Dit was de zuivere antithese van Scholtens beginsel, dat deze aldus had uit-

---

[1]) Pierson, *Oorspr. der Mod. R.*, blz. 89; Opzoomer leidt trouwens elders het Determinisme uit Gods Almacht en Alwetendheid af, en uit het godsdienstig geloof: „De vrijheid van den menschelijken wil is geen deel van ons godsdienstig geloof. Zij is er integendeel door uitgesloten", *De Godsd.*, blz. 13, 52—60. De meeste empirici echter leggen er sterken nadruk op, dat de kwestie van den vrijen wil geheel tot het terrein der ervaringswetenschap behoort; zie b.v. Piersons reeds geciteerde kritiek op Hoekstra's boek, *Gids*, 1858 I en L. H. Slotemaker, Recensie van Anastasio, *Antwoord op den Open Brief van Mr. C. W. Opzoomer*, *Nieuwe Jaarb. v. wet. Theol.*, VI 1863, blz. 40—71. — In 1851 sprak Opzoomer nog van „onweerlegbare argumenten" voor het Indeterminisme, *Weg der Wetensch.*, blz. 13—16, en verklaarde later: „In het geheel moet ik er voor uitkomen, dat niets mij zoo veel moeite en zoo veel strijd heeft gekost, als de volkomen consequente ontkenning der wilsvrijheid", *De Godsd.*, blz. 51.

[2]) *De Godsd.*, blz. 106 vlg.; verg. *Wezen der kennis*, blz. 95.

[3]) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 432.

[4]) *Wetensch. en Wijsbeg.*, blz. 199, 177.

gesproken: „De taak der wetenschap [en hij sprak hier juist in 't bijzonder over de natuurwetenschap] is, de stelling te weêrleggen: ‚de wetenschap is materialistisch'" [1]). Zou er dus gegrond, gerechtvaardigd Godsgeloof mogelijk zijn, dan moest dit op andere basis rusten, dan op het redelijk onderzoek van natuur en geschiedenis. Zulk eene basis, eene tweede kenbron naast de zinnelijke waarneming, meende Opzoomer nu te kunnen aanwijzen.

Het gevoel zou de steun bieden, die niet kon gemist worden. Zijne hoofdwerken heeft Opzoomer er aan gewijd, om dit gevoel van alle zijden te belichten en er belangrijke conclusies uit te trekken. In vier verschillende vakken werd het ingedeeld: het zinnelijk gevoel, n.l. van lust en onlust, het schoonheidsgevoel, het zedelijk gevoel, het godsdienstig gevoel, allen afzonderlijke „kenbronnen" voor de waarheid. Ons interesseert hier alleen het godsdienstig gevoel.

Reeds Hoekstra heeft er op gewezen, dat dit godsdienstig gevoel bij Opzoomer een zeer slecht omschreven element van het geestelijk leven blijft [2]). Het maakt in alle opzichten den indruk, dat Opzoomer hier eenvoudig het populaire spraakgebruik heeft overgenomen, waarop ook de wisseling van terminologie wijst; naast „godsdienstig gevoel" vinden wij gesproken van „gemoed", van „de poëzie van het hart", van „de hoogere, de menschelijke natuur vereerende behoeften" [3]). En terwijl Pierson dat gevoel nader bepaalde als „afhankelijkheidsgevoel en bij toenemende ontwikkeling, gevoel van persoonlijke betrekking tot het oneindige" [4]), ontkende Opzoomer juist, dat gevoel van afhankelijkheid basis zou kunnen zijn van ons Godsgeloof [5]). Zoo blijft „het

---

1) Scholten, *Gesch. van godsd. en wijsbeg.*, blz. 408.

2) S. Hoekstra Bzn., *Iets over het gevoel als bron of bouwstof van de godsdienstige kennis, Godgel. Bijdr.*, XXXVIII 1864, blz. 6.

3) *De Godsd.*, blz. 128, 130, *De Waarh. en hare kenbr.*, blz. 47.

4) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 45; verg. Pierson, *Bespiegeling, gezag en erv.*, blz. 202.

5) *De Godsd.*, blz. 116—118. — Men heeft wel, op de klank der woorden afgaande, Opzoomers gevoelstheorie naast Schleiermachers opvatting van den godsdienst gesteld; ten onrechte, de psychologische en metaphysische praemissen zijn bij Schleiermacher gansch andere.

godsdienstig gevoel" eene vrij ledige term, meer formeel, dan materieel bepaald.

Hoe het zij, zonder dat gevoel zou er van geloof en godsdienst geen sprake kunnen zijn. „Niet op bewijzen rust ons godsdienstig geloof, maar op ons godsdienstig gevoel". „Waarlijk, als er geen godsdienstig gevoel in ons leefde, het godsdienstig geloof zou weldra bezweken zijn". „Had alleen ons verstand regt van spreken, het godsdienstig geloof zou een ongerijmdheid zijn" [1]).

Het godsdienstig gevoel is dus het vaste punt, het eenige, dat voor ons te vinden is. Al wat zich verder over God en godsdienst laat zeggen, moet op een of andere wijze aan dit gevoel zijn verbonden, er in zijn opgesloten of er uit zijn afgeleid. Het was dus voor alles zaak, in het licht te stellen, dat dit gevoel als een volkomen zekere basis mocht worden beschouwd, dat het geen anomalie was in den menschelijken geest. Daarom werd het door Opzoomer beschreven als eene „nieuwe, zelfstandige kenbron", als een afzonderlijk orgaan: „is het zoo vreemd, dat wij, die voor alles een orgaan hebben, er ook een bezitten voor dat wezen, waaraan alles zijn oorsprong dankt en dat al wat bestaat met zijn oneindige kracht doordringt?" [2]) „Op psychologische gronden handhaaft de moderne rigting het godsdienstig gevoel als een zelfstandig gevoel in den mensch, en daarmede heeft zij het binnenste heiligdom der menschelijke natuur tegen iederen aanval, tegen iedere bestrijding gevrijwaard" [3]); het godsdienstig gevoel behoort „tot het wezen van den mensch" [4]).

Hoe gaarne hadden wij ook hier wat grooter klaarheid; het godsdienstig gevoel behoorend tot het wezen van den mensch, het godsdienstig gevoel een afzonderlijk orgaan in den mensch; wat moeten wij nu achter deze termen denken? Eene beschouwing van speculatieven of mystischen aard: God in den mensch en den mensch intuïtieve zekerheid

---

1) *De Godsd.*, blz. 128, 130, 135, verg. b.v. ook *Weg der Wetensch.*, blz. 36 en Jhr. B. H. C. K. van der Wijck, *De Oorsprong en de Grenzen der Kennis*, Gron. 1863, blz. 45.

2) *De Godsd.*, blz. 253, 145.

3) A. Pierson, *Zwakheid en Kracht*, Haarlem 1862, blz. 57.

4) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 157.

schenkend van eigen Zijn en Wezen? Of eene Kantiaansch-getinte theorie, waarbij het godsdienstig gevoel als een religieus apriori in den menschelijken geest wordt verstaan? Het een laat zich zoo min denken als het ander, al zijn er uitdrukkingen — men zal ze niet moeilijk in de nog volgende citaten herkennen —, die zulke gedachten bij ons opwekken.

Intusschen, al was dan het godsdienstig gevoel zelf als een' vasten grondslag te beschouwen, hoe staat het met wat uit dat godsdienstig gevoel wordt afgeleid? Wat laat zich niet al rechtvaardigen met een beroep op het godsdienstig gevoel? Spokengeloof en Mariadienst, spotte Scholten, „al wat een van Prof. Opzoomers toehoorders voor waarheid denkt te moeten houden", meende Land in eene boosaardige stemming [1]. — Dat men aan het godsdienstig gevoel zelf niet genoeg had, werd zeer nadrukkelijk door de empirici uitgesproken; men moest tot bepaalde voorstellingen, tot dogmen komen, tot „voorstellingen, door de rede afgeleid uit de waarneming van de verschillende gewaarwordingen van ons godsdienstig gevoel" [2]. „Ik weet van geen geloof aan God, waar er geen begrip, dat is geen voorstelling van God bestaat" [3].

Hiermee staan wij nu echter voor de beslissende vraag, die aan de Empirische School moet worden gesteld, of eigenlijk voor eene reeks vragen, die met elkander samenhangen. *a. Op welke wijze* zijn nu deze begrippen en voorstellingen van God ons gegeven; liggen zij onmiddellijk in het godsdienstig gevoel *opgesloten*, of worden zij door eene redeneering daaruit *afgeleid; b. van welken aard* zijn zij; geven zij *adaequaat* de werkelijkheid weer, of zijn zij geheel en al *symbolisch; c.* hoe is de *verhouding* van deze begrippen en voorstellingen, *tot de kennis, uit de zinnelijke waarneming afgeleid;* laten zich beide *monistisch* in één systeem samendenken, of blijft er *dualistisch* eene kloof tusschen de beide groepen?

---

[1]) Scholten in zijn' strijd met Opzoomer in de Academie, *Verslagen en Meded.*, afd. Letterkunde, Deel V 1860, blz. 331; J. P. N. Land, Recensie van Sibmacher Zijnen, *Het wezenlijke van de Christelijke Godsdienst, Godgel. Bijdr.*, XXXIV 1860, blz. 252.

[2]) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 42.

[3]) *De Godsd.*, blz. 175.

Een bepaald antwoord in den eenen òf den anderen zin is niet gegeven, is door de empirici gewoonlijk ook niet gezocht. Ik wil dus mijne beschouwing niet aan deze vragen oriënteeren, maar ze toch ook niet uit het oog verliezen, wanneer nu verder een blik wordt geworpen op de begrippen en voorstellingen, door de Empirische School als de inhoud harer theologie verkondigd.

Één ding is voor den empiricus tegelijk met zijn godsdienstig gevoel geheel zeker: dat God is; „het godsdienstig gevoel getuigt even onmiddellijk van het bestaan van God als de zinnelijke waarneming getuigt van het bestaan der wereld". „De bewustheid dat ik zelf besta, dat de zinnelijke wereld om mij heen bestaat, is niet krachtiger, niet meer onmiddellijk, dan de bewustheid van het bestaan van God" [1]). Meer dan deze algemeene waarheid ligt in het godsdienstig gevoel, meent Opzoomer, echter niet opgesloten: „Het godsdienstig gevoel geeft ons slechts de algemeene overtuiging van het bestaan eener goddelijke magt", maar dat dan ook, gelijk hij nadrukkelijk verzekert, niet als eene afgeleide, door redeneering bewezene, maar als eene „onmiddellijke waarheid" [2]).

Opzoomer moge ons betuigen, dat dit dan het eenige is, wat met ontwijfelbare zekerheid vaststaat, dit neemt niet weg, dat hij en al de anderen nog eene reeks andere uitspraken over de dingen van het godsdienstig leven hebben gegeven, uitspraken, die dan misschien minder vastbelijnd en minder adaequaat aan de werkelijkheid zijn, maar die dan toch in elk geval nog wel zòòveel „waarheid" in zich hadden, dat zij, met eene term uit onze dagen, eene metaphysica sui generis vormden, over wier overeenstemming of

---

1) Pierson, *Zwakheid en Kracht*, blz. 58, Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 44.

2) *De Godsd.*, blz. 202, 126, 128; in al deze citaten vinden wij dus de eerste vraag der drie, die ik zoo even stelde, althans voorzoover het het Godsbestaan zonder meer betreft, in den eersten zin beantwoordt. Anders b.v. een ander empiricus: „Het bestaan van een goddelijk wezen is een *postulaat* van het godsdienstig gevoel", Sibmacher Zijnen, *Godsdienstig geloof en geloof aan geschiedverhalen, Nieuwe Jaarb. v. wet. Theol.*, III 1860, blz. 599. Ongeveer in dezen zin verstond ook Hoekstra de Empirische School, S. Hoekstra Bzn., *Bronnen en Grondslagen van het godsdienstig geloof*, Amsterdam 1864, blz. 44.

strijd met de „wereldwetenschap" men zich verheugde of bedroefde. Welke zin toch hebben Piersons jammerklachten over den strijd tusschen wetenschap en geloof, welken zin Opzoomers juichtonen over beider verzoening, indien de stellingen van het geloof toch maar louter poëzie en verbeelding zijn en Gods *bestaan* het eenige is, dat vaststaat? Men heeft, naar het mij voorkomt, in werkelijkheid veel meer uit het godsdienstig gevoel afgeleid, dan enkel maar deze stelling: God bestaat. Bevat dan Opzoomers lijvige boek over den godsdienst, welks leer over God, wat het nauwkeurig inzicht in Gods wezen en eigenschappen betreft, voor menige dogmatiek niet behoeft onder te doen, niets dan onzekere verdichting, zonder basis in het godsdienstig gevoel? Waaraan zijn al deze uitspraken over God ontleend, zij mogen dan misschien niet zoo onwankelbaar vaststaan als de stelling, dat God bestaat, indien het niet is aan dat godsdienstig gevoel?

Nu valt echter één opmerkelijk verschil in het oog, wanneer wij nagaan, wat men, verder en verder afdwalend van het éene vaste punt, als uitspraken en gevolgtrekkingen van het godsdienstig gevoel verkondigt. Het is, alsof er tweeërlei geesten wonen binnen de muren van de Empirische School; wij zouden ze kunnen noemen sceptische en dogmatische, Pierson en Opzoomer. Het is ondoenlijk dit verschil in een enkel citaat neer te leggen; het ligt in den stijl, in de stemming van hunne boeken. Pierson: overal vraagteekens, hij, die bij al de onzekerheid en al de gissingen van ons denken ons slechts den raad weet te geven, om toch ondanks het vele, dat wij niet weten, het weinige, dat wij weten niet gering te schatten, niet te verachten [1]); hij, die uit eigen levenservaring sprak van „het weemoedig voorregt van te denken" [2]). Opzoomer daartegenover, die een boek over den godsdienst kon schrijven, „eene pleitrede voor denkenden", als apologetisch kunstwerk naast Schleiermachers Reden gesteld [3]), die vol optimisme eene nieuwe Scholastiek kon inluiden, de definitieve verzoening van weten en gelooven.

---

1) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 93.

2) Pierson, Scholten's Monisme, blz. 798.

3) Door Loman in zijne kritiek in *De Gids*, A. D. Loman, *De Godsdienst voor onzen tijd*, *Gids*, 1889 IV.

Ik wil deze twee lijnen iets verder vervolgen en eerst een oogenblik bij Pierson stilstaan. Bij hem valt sterke nadruk op het inadaequate van onze kennis Gods. „Vraagt iemand: wat weet gij van God, van zijne betrekking tot de wereld, van de wijze waarop hij de wereld bestuurt? Niet veel, zoo moet naar ons gevoelen het antwoord luiden. Veel wordt door ons geloofd of gehoopt, verwacht of vermoed" [1]). Dat al onze godsdienstige voorstellingen door de verbeelding zijn geschapen, vergeet hij niet, sterk te accentueeren. „Alles is zinnebeeld, alles oneigenlijke uitdrukking, en dit het eenige, dat wij weten: God is groot en wij begrijpen Hem niet" [2]). En wanneer hij gaat schrijven over het eenige, dat hij aangaande Gods wezen uit het godsdienstig gevoel nog meent te kunnen afleiden: God is Liefde, dan vergeet hij niet op te merken, dat dat maar een woord, eene voorstelling van ons menschen is, „de hoogste volkomenheid, die wij ons in onzen tijd, en de ontwikkeling onzer zedelijke begrippen in aanmerking genomen, aan eenig wezen denken kunnen" [3]). Al wat wij dus van God zeggen: geen wetenschappelijke bepalingen zijn het, echter ook niet louter droomerijen, — het Positivisme wordt door Pierson bestreden [4]) — ; „dan blijft er nog een derde over, dat is, die verklaringen van ons godsdienstig gevoel in haar geheel te noemen een gewijde symboliek, bestaande uit allerlei dichterlijke vergelijkingen, die, men kan zelfs niet zeggen bij benadering, neen veeleer op grooten afstand, een heilige werkelijkheid onder verstaanbare bewoordingen trachten aan te duiden" [5]). — Het behoeft geen nadere toelichting, dat bij zulk eene zienswijze aan nauwkeurige dogmatische bepalingen geene waarde hoegenaamd wordt gehecht; de eenige eisch, die wordt gesteld is deze, dat de voorstellingen ons aesthetisch gevoel niet zullen beleedigen, dat zij „schoon" zullen zijn. En tegenover elk, die meent, in andere beelden zijn godsdienstig gevoel te moeten

---

[1]) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 92 vlg.

[2]) Pierson, *a. w.*, blz. 241, verg. blz. 46.

[3]) Pierson, *a. w.*, blz. 177.

[4]) Pierson, *a. w.*, blz. 80—90.

[5]) Pierson, *a. w.*, blz. 238.

vertolken, dan die ons de beste lijken, geldt slechts het tweevoudig parool: waardeering en verdraagzaamheid.

Op twee wijzen — aldus stelden wij reeds de vraag — kan men zich de verhouding denken van deze gevolgtrekkingen uit het godsdienstig gevoel en de kennis, die ons deel wordt door de zinnelijke waarneming. En het ligt ongetwijfeld geheel in de lijn van de thans besproken, meer „sceptische" richting der empirici, om zich deze verhouding dualistisch te denken en aan het tot stand komen van eene samenvattende, logisch afgeronde wereldbeschouwing te wanhopen. In Piersons eerste periode vinden wij dit dan ook sterk naar voren komen. Ja zelfs werd het bij Opzoomer aanvankelijk hier en daar, zij het slechts terloops, uitgesproken, dat de kennis, uit zinnelijke waarneming, zinnelijk gevoel, aesthetisch gevoel en zedelijk gevoel samen verkregen, zich niet liet vereenigen met wat ons op grond van ons godsdienstig gevoel vast stond: „Vruchteloos trachtte men tot nog toe in metaphysische en theologische stelsels tusschen de wereldwetenschap en de godsdienstleer een brug te leggen". „De wereldwetenschap is monisme; alles volgt uit eindige oorzaken, uit den natuurzamenhang. De godsdienst is dualisme, God en wereld. De vrome en wetenschappelijke man vereenigt beiden. Hij is monistisch, waar zijn verstand de wetten der wereld navorscht; waar de behoeften van zijn hart spreken is hij dualistisch" [1]), aldus in '51; en zelfs nog in '60, in het debat met Scholten, legde hij, antithetisch tegenover dezen, sterken nadruk op zijn Dualisme en noemde Scholtens Monisme „niet meer dan een houten sabel, afkomstig, niet uit het magazijn van ervarings-wijsgeeren, maar uit dat van den Schellingschen en Hegelschen nasleep" [2]). Wat echter bij Opzoomer slechts hier en daar eens vluchtig wordt genoemd en steeds meer naar den achtergrond wordt geschoven, dat wordt bij enkelen zijner leerlingen in het volle licht gesteld.

Ik noem hier van rechtzinnige zijde Gunning, den aanhanger van De la Saussaye, van modernen kant Pierson. Beide hebben hun Dualisme scherp uitgesproken, al was natuurlijk de inhoud van wat zij tegenover de wereld-

[1]) *Weg der Wetensch.*, blz. 39, 52 vlg.
[2]) *Verslagen en Meded.*, afd. Letterk., Deel V 1860, blz. 246.

wetenschap stelden niet dezelfde. Men vergunne mij een karakteristiek citaat van Gunning: „met mijn gansche hart ben ik christen, theïst, anti-determinist, aan de historische betrouwbaarheid der N.T. en O.T.ische schriften geloovende. . . . In de wetenschap heb ik mij nog tot geen ander inzigt kunnen verheffen dan dat alle deze voorstellingen des geloofs voor hare regtbank hun regt van bestaan niet kunnen bewijzen. . . . Bij de beschouwing van Gods Albestuur in verband met 's menschen vrijheid mag ik de gewone uitdrukkingen van ‚moeilijkheid' der vereeniging van deze twee denkbeelden niet overnemen, maar vind ze bij logische consequentie der redenering volstrekt onvereenigbaar met elkander". En elders: „Wij achten eene verzoening tusschen Geloof en Wetenschap onmogelijk" [1]). — En niet minder kras heeft Pierson gesproken, al is bij hem, bij den „Monist in hope" [2]), de toon een meer weemoedige, al is bij hem het Dualisme „een lijden voor den denkenden geest" [3]). Aan den eenen kant ziet hij het resultaat der wetenschap: het universum, absolute noodwendigheid, aan den anderen kant staat de God-Vader van zijn geloofsleven; die twee zijn en blijven voor hem twee. „De God van het godsdienstig gevoel is voor het redeneerend verstand weinig meer dan een dichterlijke voorstelling: een bont zamenstel van tegenstrijdigheden; de God van het verstand is voor het godsdienstig gevoel weinig meer dan een afgetrokken begrip, het praedicaatlooze absolute". „Het godsdienstig gevoel eischt dat er een betrekking zij tusschen God en mensch, God en de wereld, en het eenig mogelijke begrip van een absoluut en oneindig Wezen sluit iedere andere betrekking tusschen dat Wezen en iets

[1]) J. H. Gunning Jr., *Een woord over Geloof en Wetenschap, Godgel. Bijdr.*, XXX 1856, blz. 739 vlg.; J. H. Gunning Jr., *Een woord aan den Hoofdredacteur van Ernst en Vrede, Ernst en Vrede,* V 1857, blz. 294. Er ligt in Gunnings standpunt van deze jaren iets van „die athletische Freude am Gewaltsamen, Paradoxen", waarover Steinmann in eene kritiek op Herrmann spreekt. De la Saussaye sen., voor wien de wetenschap „wetenschap des geloofs" was, kon zich natuurlijk hierin geenszins vinden; men zie de interessante discussie in den vijfden jaargang van *Ernst en Vrede;* Gunning heeft trouwens later dit Dualisme laten varen.

[2]) Zoo noemt hij zich, Pierson, *Scholten's Monisme,* blz. 752.

[3]) Pierson, *Hoekstra's verded. v. h. Indet.*, blz. 558.

anders buiten, uitgenomen de betrekking die er is tusschen het geheel en zijne deelen" [1]). Pierson laat de tegenstelling eenvoudig staan, acht ze onvermijdelijk: „Gods betrekking tot de wereld een immanente en God nogthans een persoonlijk wezen dat men liefhebben en aanbidden kan, ziedaar een mysterie dat de rede ongeschonden laat staan, zoodra zij op grond der ervaring tot niets anders dan tot een immanentie Gods besluiten kan en evenzeer in het godsdienstig gevoel een element opgesloten ziet, dat Gods persoonlijkheid noodzakelijk onderstelt. . . . Determinisme en achting voor het zelfstandig karakter der menschelijke persoonlijkheid, beide te prediken is een mysterie te leeren, dat onze rede toch aanvaardt" [2]). „Die eene verzoening beproeft tusschen zijne wereldwetenschap en zijn godsdienstig gevoel en van deze verzoening het voortbestaan van zijn godsdienstig gevoel of van zijne zelfstandige wetenschap laat afhangen is noch wetenschappelijk noch godsdienstig" [3]). Zoo blijft Pierson bij een volstrekt Dualisme van wereldbeschouwing en concludeert: „de empirische wijsbegeerte ziet zich verpligt te erkennen, dat het aan het menschelijk denken tot hiertoe nog niet gelukt is op het godsdienstig gevoel eene theorie te bouwen, m.a.w. eene godsleer te vormen, die de eischen van onze logica en die van onze religieuse bewustheid tegelijk bevredigt" [4]). „Beweert iemand een godsdienstleer te bezitten die, gelijk de gewone uitdrukking het mede brengt, de eischen van het gemoed en de eischen van het denken gelijkelijk bevredigt, dan brengt zijn zoete droom ons een welwillenden glimlach op de lippen, die zooveel zeggen wil als: sancta simplicitas!" [5]) — Sancta simplicitas; dat mocht Scholten zich aantrekken.

Pierson, issu du Réveil, klinkt er in zijne opvattingen niet iets van na? Men is geneigd het te bejammeren, dat Pierson niet op eene theorie is gestooten, die hem het mogelijk zou hebben gemaakt, zijne overtuigingen omtrent

---

1) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 54, 57.

2) Pierson, *Oorspr. der Mod. R.*, blz. 92 vlg.; verg. *Scholten's Monisme*, blz. 752—756.

3) Pierson, *Bespiegeling, gezag en erv.*, blz. 204.

4) Pierson, *Scholten's Monisme*, blz. 797.

5) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 242.

God en godsdienst vaster te ankeren dan in den lossen grond van het godsdienstig gevoel. De boot moest los slaan en is ook losgeslagen; De la Saussaye waarschuwde reeds in '60 [1]). De vraag moest opkomen of er eigenlijk in al die uitspraken van het gevoel wel veel vastheid te vinden was, of het gevoel wel eene kenbron mocht heeten. En toen het antwoord ontkennend luidde, was het duidelijk, dat Pierson in de rijen der moderne „theologen" niet langer thuis behoorde [2]). — Wij komen op een zijner brochures uit die latere periode in eene volgende paragraaf nog terug.

En nu Opzoomer, de andere lijn, de dogmatische. Ook hij heeft met nadruk verzekerd, dat het gevaarlijk was conclusies te trekken uit het gevoel [3]); ook hij ontkent niet het symbolisch karakter onzer uitspraken over God. „Zoo dikwijls de mensch van God spreekt, moet het woord, dat hij kiest, om zijn wezen uit te drukken aan een eindig voorwerp ontleend zijn" [4]). — Maar hij werkt dan toch dat, wat hij op grond van zijn godsdienstig gevoel van God meent te mogen zeggen, met rustige breedheid uit tot eene zeer volledige Godsleer, waaruit zich vervolgens weer allerlei besluiten laten trekken betreffende mensch en wereld [5]).

Het eerste, dat op grond van het godsdienstig gevoel voor Opzoomer vaststaat, naast het bestaan Gods, is de doelmatigheid van het wereldgeheel, de teleologie, die door de zinnelijke waarneming nergens werd gevonden. „Het godsdienstig gevoel geeft ons den waarborg, dat de wereld geen doelloos bestaan heeft, dat zij het werk is van een wezen, in staat een doel te stellen en dat doel met de beste middelen te bereiken; het geeft ons de verzekering, dat de

---

[1]) De la Saussaye, *La Crise*, p. 170. „Zoo men morgen inziet, dat het gevoel, hetwelk men in de moderne rigting nu nog godsdienstig gevoel noemt, niet anders dan zedelijk gevoel mag heeten, dan valt met dien naam het eenig overblijfsel van God en godsdienst, en dan toch ook wel zeker van werkelijk Christendom weg", J. Tideman, *De empirische grondslag der moderne Theologie, N. Jaarb. v. wet. Theol.*, V 1862, blz. 334.

[2]) Verg. Jhr. B. H. C. K. van der Wijck, *Allard Pierson, Mannen en Vrouwen van beteekenis in onze dagen*, Haarlem 1898, blz. 238—240.

[3]) *Wetensch. en Wijsbeg.*, blz. 159.

[4]) *De Godsd.*, blz. 203, verg. blz. 322, *Wezen der kennis*, blz. 93.

[5]) Ik wees er reeds op, dat het Determinisme voor hem *ook* eene consequentie is, uit zijn Godsbegrip afgeleid.

wereld niet het eenige, niet het eerste en zelfstandige is, dat er een God bestaat" [1]). De gedachte der noodwendigheid van alle gebeuren, door de wetenschap geconstateerd, moet dus worden aangevuld door de overtuiging, „dat die noodwendigheid volmaakt is, de openbaring van oneindige wijsheid en liefde". Wij moeten „in de noodwendigheid de vrije uiting van een wil eerbiedigen", van „eene eeuwige rede", gelijk het elders heet [2]). Dat God wijsheid is en liefde, dat is het, waarop Opzoomer telkens terugkomt, voor hem de kern van het godsdienstig geloof [3]).

Hierin ligt allerlei opgesloten. „Denken wij ons de goddelijke wijsheid als een volmaakte, dan ligt in die gedachte deze andere opgesloten, dat de wereld, waarin zij zich openbaart, een volmaakt harmonisch kunstwerk is" [4]). De wereld een kunstwerk; zoo is het bij, wat Opzoomer noemt, „de oneindige wereldbeschouwing", dus dan, wanneer wij, gedragen door ons godsdienstig gevoel, alles in het licht Gods zien. „Het is duidelijk, dat er bij de oneindige wereldbeschouwing slechts één oordeel over al wat er voorvalt, hoe en waar en wanneer ook, mogelijk is: al wat geschiedt is Gods werk, is goed". „De oneindige wereldbeschouwing lost de tegenstelling van goed en kwaad op, niet in het begrip der noodwendigheid, maar in het begrip van het volmaakt goede" [5]). En dit geldt niet enkel het natuurlijke, maar ook het zedelijke kwaad, de zonde; beide zijn slechts relatieve begrippen, naar menschenmaat gevormd. „Gelijk er voor God geen natuurlijk kwaad is, zoo is er voor hem ook geen zonde. Beide bestaan slechts voor ons", „Voor God is er geen kwaad..... Voor hem is er niets dan het in elkaar sluiten van alle deelen tot één noodwendig, door hem gewild geheel. Uit zijn absolute en dus volmaakte natuur gesproten, is alles volmaakt, goed zonder de mogelijkheid van eenige tegenstelling" [6]). Wij menschen echter, wij kunnen en mogen ons niet geheel en al van de

---

1) *De Godsd.*, blz. 135, verg. *Wezen der kennis*, blz. 89.
2) *De Godsd.*, blz. 12, *De Waarh. en hare kenbr.*, blz. 47.
3) *De Godsd.*, blz. 27.
4) *a. w.*, blz. 285.
5) *a. w.*, blz. 33, 84.
6) *a. w.*, blz. 46, 39 vlg.

„eindige wereldbeschouwing" ontdoen, wij mogen niet vergeten, dat voor ons „Gods volmaaktheid zich in den tijd ontvouwt, in een eindelooze ontwikkeling". En daarmee zijn voor ons de tegenstellingen des levens gegeven: „Nergens zien wij de volmaaktheid bereikt, maar overal den weg, waarop zij meer en meer bereikt wordt ..... Al wat is, heeft, zoolang het is en zoo ver het reikt, een goddelijk regt van bestaan, want het is door God gewild. Maar het is niet zoo door God gewild, dat het eeuwig zou blijven". „Het onvolmaakte moet zijn, maar het moet niet blijven" [1]).

Zoo spreekt Opzoomer over God; is het noodig aan Scholten te herinneren? De parallellen liggen voor het grijpen. En, zooals het verder bij Scholten is, zoo ook bij Opzoomer. Deze God, die het Al is, het Zijn, immanent, wordt tevens transcendent gedacht: „God is in de wereld, maar hij is evenzeer boven en vòòr de wereld" [2]); deze God, zoo dicht bij de Natuur gebracht: „nergens en nooit de natuur zonder God, en nergens en nooit God zonder de natuur", Hem wordt Persoonlijkheid ook toegekend, „zelfstandige geest"; dit groote, Alomvattende, Allesdragende Universum mogen wij met den Vadernaam noemen [3]).

Wanneer wij dit alles lezen, voelen wij ons in eene gansch andere sfeer, dan bij Pierson en de gedachte wil ons wel menigmaal ontschieten, dat wij hier nog toeven op de erve der Empirische School, waar zoo weinig heet vast te staan. — En stellen wij ten slotte de laatste vraag, hoe nu dit alles, deze metaphysica des geloofs, zich verhoudt tot de resultaten der wereldwetenschap, dan klinkt ons hier een optimistisch antwoord tegen. Het laatste hoofdstuk van Opzoomers boek over den godsdienst bevat een warm pleidooi voor de verzoening van wetenschap en geloof, voor de nieuwe Scholastiek, die de schrijver, profeteerende, ziet komen. „Verzoening van gelooven en weten, die leus van de tweede helft der middeleeuwen, is op nieuw de leus geworden van hen, aan wier hart de godsdienst even dierbaar is als de wetenschap het is aan hun verstand" [4]). Het moge

---

1) *a. w.*, blz. 36 vlg., 306.
2) *a. w.*, blz. 235.
3) *a. w.*, blz. 251, 320, 207.
4) *a. w.*, blz. 372.

nog niet gelukt zijn „een volle ongestoorde harmonie" tusschen beiden te scheppen, „de uitspraken onzer godsdienst met die onzer wetenschap in zulk eene formule tot één geheel te vereenigen, dat alle bezwaren zijn opgeheven, alle vragen beantwoord, iedere strijd beslist" [1]), aan Opzoomers geheele stelsel ligt toch de overtuiging ten grondslag, dat dit ideaal niet al te ver meer is verwijderd. En zie, op enkele zeldzame bladzijden schijnt het zelfs, dat de wereldwetenschap, de „materialistische" wereldwetenschap, ter hulp zal snellen en haar naturalistisch gewaad zal afleggen. „Al zijn de natuur en de zedelijke wereld niet in staat om ons een volledig bewijs te verschaffen, waarop iedere bedenking afstuit, toch zijn ze wel in staat ons met bewijzen toe te rusten, waarop het godsdienstig gevoel het zegel drukt en waarvan het door zijn bekrachtiging de leemten aanvult". Ja zelfs, „zou de verwachting wel zoo ongegrond zijn, dat hoe dieper het oog der wetenschap in de dingen der wereld indringt, het haar des te waarschijnlijker zal voorkomen, dat de oorzaak dier wereld onbeperkte wijsheid is, met andere woorden: dat het godsdienstig geloof ook een redelijk geloof mag heeten" [2]). — Het godsdienstig geloof een redelijk geloof; is het wel Opzoomer, die spreekt?

Wij hebben onzen rondgang volbracht en zijn aan het einde niet verre van Scholten uitgekomen. Ook Opzoomer heeft aan de zoete stem van het lokkend Intellectualisme geen weerstand geboden. En ik waag het, er bij te voegen: hij heeft daaraan — althans binnen de grenzen van onze periode — het behoud van zijne theorie over den godsdienst te danken. De stille overtuiging, dat de uitspraken van het godsdienstig gevoel niet konden strijden met de resultaten van de wetenschap, integendeel door de laatste werden gesteund, gaf hem vertrouwen in die uitspraken en in de draagkracht van dat gevoel. Pierson daarentegen, minder voorbarig optimist, zag die verzoening niet; hij werd tot eene keus gedreven en — kon het anders? — „de wetenschap der wereld" is hem te machtig geweest.

---

1) *a. w.*, blz. 215.

2) *a. w.*, blz. 260 vlg., 417 vlg.

§ 4. Hoekstra.

In korte trekken iets mee te deelen van Hoekstra's theologie, is niet het gemakkelijkste deel van mijne taak. Onder de „grand old men" der Moderne Theologie is er wel geen, wiens inzichten, zelfs al binnen het bestek onzer periode, zich zoozeer hebben gewijzigd. Ik zou het niet te gewaagd achten, den Hoekstra van „Het Geloof des Harten" uit 1857 niet ver van De la Saussaye sen. te plaatsen; de artikelen in het Theologisch Tijdschrift daarentegen, rondom 1870, laten wel geen twijfel aan het feit, dat de schrijver ervan een volbloed „modern" man is. Ter eener zijde Hoekstra, de onomwonden Supranaturalist, die ook de praeexistentie en de bovennatuurlijke geboorte niet verwerpt, die de zondeloosheid slechts verklaarbaar acht, wanneer Jezus geen „gewoon mensch" maar „van goddelijke natuur" is, die eene gansch Paulinische speculatie geeft over Christus, „voor ons tot zonde gemaakt" en „tot vloek geworden"; [1]) aan den anderen kant Hoekstra, die op gezag van de natuurwetenschappen van wonderen, „voor den denkenden mensch meer spel dan ernst", niet wil weten, „omdat Gods volmaakte wijsheid de wetten der natuur vastgesteld heeft", en die van oordeel is, „dat geene enkele evangelische waarheid staat of valt met het geloof aan het kruis" [2]). Hoekstra's ontwikkeling als theoloog is nooit in bijzonderheden geteekend; het is natuurlijk ook hier niet de plaats, daarop in te gaan: wij zouden dan zijne verschillende werken één voor één voor ons moeten nemen, wat thans te ver zou voeren. Maar het onvermijdelijk gevolg is, dat bijna geen gedachte van Hoekstra kan worden weergegeven, of er zijn uit zijne geschriften plaatsen aan te voeren, die er mede in strijd schijnen, een ongerief, dat nog vermeerderd wordt door de omstandigheid, dat zoovele van Hoekstra's boeken een „populair" karakter dragen — „voor

---

[1]) S. Hoekstra Bzn., *De Leer des Evangelies* [2], Sneek 1858, blz. 46—51, 483—489; S. Hoekstra Bzn., *Het Geloof des Harten volgens het Evangelie*, Rotterdam 1857, blz. 9; S. Hoekstra Bzn., *Grondslag, Wezen en Openbaring van het godsdienstig Geloof, volgens de H. Schrift*, Rotterdam 1861, blz. 199—244.

[2]) S. Hoekstra Bzn., *Godsdienst en Natuurbeschouwing, Theol. Tijdschr.*, IV 1870, blz. 131—134; S. Hoekstra Bzn., *Blijvende Beteekenis van het Evangelie des Kruises op modern standpunt, Theol. Tijdschr.*, VIII 1874, blz. 96.

beschaafde en nadenkende Christenen" heet het — en daardoor dikwijls traditioneel zijn in woordenkeus.

Welk is nu het juiste punt, waarop wij ons moeten stellen, om dan althans op de kardinale kwesties in Hoekstra's theologie een' kijk te krijgen? Ook hier is blijkbaar de moeielijkheid niet gering. In '65, kort na het verschijnen van „Bronnen en Grondslagen", stelde Pierson den schrijver vlak naast De la Saussaye; hun uitgangspunt heette hetzelfde, slechts de inhoud hunner theologie niet [1]); naar aanleiding van juist hetzelfde boek meende Rauwenhoff, dat Hoekstra niet ver van Opzoomer stond, dat er tusschen die twee slechts eenig verschil was òver het „iets" in den menschelijken geest, waarop het geloof rustte [2]). De Bussy en Cannegieter plaatsten Hoekstra naast Scholten, omdat, bij alle verschil van beginsel, het toch beiden — in tegenstelling met de ethisch-modernen — om eene *wereld*beschouwing te doen was [3]); vaak bracht men omgekeerd de Antithese Scholten—Hoekstra naar voren, theocentrische of anthropocentrische theologie. En onder al deze stellingen is er geen, die men onvoorwaardelijk zou mogen verwerpen.

Letten wij op de gelijkenis, die zich het meest aan ons schijnt op te dringen. Hoekstra niet zoo heel veel verschillend van Opzoomer; formeel is dit ongetwijfeld juist; de geestelijke behoeften van den mensch nemen in het kader van Hoekstra's theologie eene plaats in, niet ongelijk aan die van het godsdienstig gevoel in Opzoomers stelsel. Maar dat zegt nog heel weinig. Wat is het godsdienstig gevoel voor Opzoomer? Heeft hij het ooit nauwgezet ontleed, zijn' oorsprong nagespeurd, zijne ontwikkeling geschetst, krijgt de lezer ooit den indruk, dat deze gevoelsleer een stuk godsdienstpsychologie moet voorstellen? Wie Opzoomers geschriften leest, zal ontkennend moeten antwoorden; het godsdienstig gevoel is voor hem feitelijk niet meer dan een formeel uitgangspunt, een „springplank" zou men kunnen

---

1) A. Pierson, *De ethische Richting*, *Tijdsp.*, 1865 II, blz. 51.

2) L. W. E. Rauwenhoff, *Empirisme en Idealisme volgens S. Hoekstra Bzn.*, *Theol. Tijdschr.*, II 1868, blz. 262.

3) I. J. de Bussy, *De ontwikkelingsgang van de moderne richting*, *Gids* 1889 IV, blz. 93 vlg.; T. Cannegieter, *De Godsdienst uit Plichtsbesef en de Geloofsvoorstelling uit dichtende verbeelding geboren?* Leiden 1890, blz. 9.

zeggen, van waaruit hij zijn doel wil bereiken, omdat de ladder van Scholtens redelijke bespiegeling hem niet veilig leek [1]).

Opzoomer, in één gelid met Scholten, ontwikkelt eene Godsleer in overeenstemming met de naturalistische ervaringswetenschap van den dag, en trekt daaruit zijne conclusies voor het geestelijk zijn van den mensch; Hoekstra daarentegen beschouwt het als zijne eerste taak den godsdienstigen mensch zelf te bestudeeren. De geestelijke behoeften, waarvan hij sprak, heeft hij telkens weer ontleed en in hare wording onderzocht; „waarop het geloof aan de bovenzinnelijke wereld en wereldorde niet alleen rusten moet, maar ook *in de werkelijkheid rust*", wil hij nagaan [2]); op de anthropologie valt bij hem alle nadruk. „De godsdienst, niet het abstracte begrip der Godheid, is het voorwerp der theologische wetenschap" [3]).

Dit feit op zichzelf acht men allicht van weinig belang; hoogstens zou men kunnen zeggen, dat Hoekstra hier aanvulde, wat Scholten en Opzoomer te zeer verwaarloosden. Maar de gevolgen bleven niet uit. Wie zich in de vragen en moeilijkheden van den menschelijken geest verdiept, en daarop telkens weer alle aandacht concentreert, moet zich het geheel der dingen anders voorstellen dan hij, die alles tracht te overzien van uit de denkbeelden, die hij zich, op welken grond dan ook, over God heeft gevormd. Zoo zien wij dan ook inderdaad bij Hoekstra, den psycholoog, tal van begrippen geaccentueerd, die in het theologisch Monisme der anderen gevaar liepen onder te gaan. Juist de ethische empirie van het leven van den godsdienstigen mensch met zijne scherpe tegenstellingen en zijne onoplosbare problemen, wordt bij hem in het volle licht gesteld; en daarmee zien wij woorden als zonde, genade, wedergeboorte, verlossing,

---

[1]) Opzoomer in een' onuitgegeven brief aan Pierson uit 1862: „Het aannemen van een eigen kenbron in het godsdienstig gevoel of bewustzijn is ons slechts een laatste toevlugt geweest. Wij grepen het aan, omdat wij geen ander middel zagen, om de erkenning van God, dien wij niet konden opgeven, te redden".

[2]) S. Hoekstra Bzn., *Bronnen en Grondslagen van het godsdienstig Geloof*, Amst. 1864, blz. 11; ik cursiveer; verg. *Geloof des Harten*, blz. 3.

[3]) S. Hoekstra Bzn., *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde*, Amst. 1858, blz. 396.

vrijheid, persoonlijkheid gehandhaafd in eene beteekenis, die aan de traditioneele gelijksoortig is.

Sprekende over den grondslag van Hoekstra's theologie, het probleem, dat het meest blijvend de aandacht heeft getrokken, vindt het gezegde terloops hier en daar wel eenige toelichting. — Hoekstra heeft zijn grondbeginsel aldus gedefiniëerd: „Alle geloof aan eene bovenzinnelijke wereld rust op het geloof aan de waarheid van ons eigen innerlijk wezen, van welke wij ons intusschen alleen door middel van ons leven in de ervaringswereld, en derhalve alleen in zamenhang met en naar de mate van onze ervaringen, bewust kunnen worden" [1]). Letten wij eerst op het eerste gedeelte van deze omschrijving: „geloof aan de waarheid van eigen innerlijk wezen"; dat is het kardinale punt; met een citaat uit Jezus Sirach, dat Hoekstra gaarne aanhaalde: *πίστευε τῇ ψυχῇ σου*. Wij moeten inzien, „dat er volstrekt geen waarborg voor het bestaan van eene bovenzinnelijke wereld en wereldorde is of zijn kan, zoolang wij den waarborg daarvoor niet vinden in het geloof aan de waarheid van ons eigen inwendig wezen" [2]). En in het bijzonder zijn het dan „de onuitroeibare geestelijke behoeften en strevingen" in den mensch, die ons zekerheid schenken en die ons omtrent de diepste werkelijkheid niet kunnen bedriegen. „Vindt de mensch in zich zelven eenige wezenlijke geestelijke behoefte, is zijn verlangend streven gerigt op eenig ideaal, in welks bereiking hij de vervulling van zijne ware roeping of bestemming ziet, dan ook gelooft hij aan de werkelijkheid van dat alles, zonder hetwelk die behoefte onbevredigd blijven, dat streven ijdel wezen zou, en hij gelooft daaraan, hoewel hij het nergens in de ervaringswereld aantreft" [3]). Zoo wordt bij Hoekstra het godsdienstig geloof niet alleen practisch gebouwd op onze geestelijke behoeften, „die door al het aardsche en zinnelijke geenszins bevredigd worden", op „een heimwee naar een ander goed, naar iets hoogers" [4]), maar het geloof vindt in deze behoeften ook zijne rechtvaardiging.

---

[1]) *Bronnen en Grondsl.*, blz. 24.
[2]) *a. w.*, blz. 30.
[3]) *a. w.*, blz. 46; verg. blz. 87.
[4]) *Leer des Evang.*, blz. 1, 3.

Hoekstra zag zeer wel, dat deze redeneering niet van dwingende bewijskracht was; immers wat geeft ons het recht om te verwachten, dat onze behoeften ooit bevrediging zullen vinden, dat er eene hoogere, goddelijke wereld is, waarin onze idealen zullen worden bereikt? Hij meende het recht van deze verwachting logisch aannemelijk te kunnen maken. Verondersteld eens, zegt hij, „dat de mensch zijn aanzijn dankt aan de organizerende kracht van de aardsche natuur", dan moet men toch besluiten, „dat er noodzakelijk in 't algemeen volkomene harmonie moet bestaan tusschen de geheele orde der dingen buiten den mensch en de menschelijke natuur zelve". Welnu, deze harmonie blijkt niet te bestaan, daar onze onloochenbare geestelijke behoeften ons in dit aardsche geen vrede doen vinden. Hieruit mogen wij concludeeren: „onze voorstelling van de wereld kan de ware niet zijn". De overtuiging dat er harmonie moet bestaan tusschen het wezen der werkelijkheid en het wezen van den mensch, brengt ons dus dwingend tot het besluit, „dat wij dan eerst de ware wereldbeschouwing hebben, als wij alle verschijnselen in de werkelijke wereld beschouwen in het licht van de bovenzinnelijke wereldorde" [1]). Of, gelijk Hoekstra het later uitdrukte: „De religieuse grondwaarheid komt neder op deze voorstelling: dat de objectieve wereldorde niet in onverzoenlijke disharmonie kan zijn met, maar dat zij beantwoorden moet aan dat ideale streven, dat voor ons gevoel het leven zelf is" [2]). Zijn vertrouwen op levensharmonie in de diepte, tusschen mensch en wereldorde, meende Hoekstra te moeten uitspreken, om voor zijne theorie, zijn Idealisme, gelijk hij het noemde, vasten grond te vinden [3]).

---

[1]) *Bronnen en Grondsl.*, blz. 55 vlg.; verg. blz. 61 vlg., 219.

[2]) S. Hoekstra Bzn., *Gedachten over het wezen en de methode der godsdienstleer, Theol. Tijdschr.*, 1872, blz. 15. — In dit artikel is Hoekstra's theorie wel eenigszins gewijzigd, meer Kantiaansch geworden; Rauwenhoff drukt echter m. i. wel wat sterk op dit verschil, L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den godsdienst*, Eerste ged., Leiden 1887, blz. 348.

[3]) Rauwenhoff achtte de bewering geenszins klemmend; wat waarborgt ons, dat er harmonie is in het Zijn? Maar hij voegde er bij, dat het ook overbodig is, zulk een bewijs te zoeken: „Het Idealisme legitimeert zich alleen, maar ook voldoende, door de noodwendigheid, waarop het rust", door een „non possum non credere", Rauwenhoff, *Empir. en Ideal. volgens Hoekstra*, blz. 278 vlg.

Hoekstra zelf heeft zijne opvatting als een gewijzigd Kantiaansche beschouwd, zeker terecht [1]. *Kantiaansch*; immers „het geloof vindt zijnen grond in de ‚subjectieve' of ‚praktische' zijde van 's menschen geestelijk bestaan" [2]; het is „een postulaat van onzen inwendigen mensch"; „religieuse waarheid, nooit inductief te verkrijgen, kan slechts postulatum zijn"; „het Godsbegrip is een postulaat der godsdienstige bewustheid en wat deze postuleert is ontwijfelbaar zeker" [3]. Maar ook, en niet weinig, *gewijzigd* Kantiaansch; het geloof is geen postulaat van den *zedelijken* mensch, niet iets, dat alleen en uitsluitend met de zedelijke eisch in verband staat, maar het is een postulaat „onzer godsdienstige behoeften", „een postulaat van het gemoed". „Het geweten is slecht ééne, hoewel dan ook zeer gewigtige zijde van den verborgen mensch des harten, die naar God roept" [4]. Onze „idealen", onze „geestelijke behoeften" willen wij bevredigd zien; aldus luiden telkens de uitdrukkingen. Het komt mij voor, dat deze wijziging, die met alle bewustheid werd aangebracht, ter eener zijde eene verbetering is, omdat hierdoor de godsdienst niet kan worden misverstaan als een soort aanhangsel van de moraal, gelijk toch au fond in de „Religion innerhalb den Grenzen der bloszen Vernunft" het geval is; aan den anderen kant echter ook eene verdoezeling, omdat „geestelijke behoeften en idealen" nooit zoo streng tot een helder en klaar apriori kunnen worden samengevoegd, als dat bij de zedelijke eischen kan geschieden in den Kategorischen Imperatief. En dit benadeelt de vast-

---

[1] *Bronnen en Grondsl.*, blz. 23. Hij heeft trouwens kennistheoretisch Kants apriorisme verworpen en bestreed ook diens opvatting van de practische rede, *a. w.*, blz. 382, 23; S. Hoekstra Bzn., *De weg der wetenschap op godgeleerd en wijsgeerig gebied*, Amst. 1857, blz. 57, 59, 35.

[2] *Bronnen en Grondsl.*, blz. 63; het woord ‚subjectieve' heeft men natuurlijk aan Hoekstra's anti-Kantiaansche kennistheorie toe te schrijven.

[3] *a. w.*, blz. 65, *Gedachten over wezen en methode der godsd. leer*, blz. 24; S. Hoekstra Bzn., *Vrijheid*, blz. 44.

[4] *Bronnen en grondsl.*, blz. 379, S. Hoekstra Bzn., *Een gestreng wetenschappelijk Godsbegrip*, *Theol. Tijdschr.*, 1869, blz. 110; S. Hoekstra Bzn., *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis*, Amst. 1862, blz. XX; in het geciteerde artikel uit 1872 meer Kantiaansch: „Uitgaande van het volstrekt onvoorwaardelijk plichtbesef voeren alle wegen tot het geloof aan eene bovenzinnelijke wereldorde", *Gedachten over wezen en meth. der godsd. leer*, blz. 32.

heid en de helderheid van het geheel, want, ook al noemt hij het woord nergens, zonder het begrip van het apriori komt toch ook Hoekstra niet uit, indien hij in zijne „geestelijke behoeften en idealen" zulk eene geloofsrechtvaardiging wil vinden, als hij beweert daarin te bezitten.

Dat deze afwijking van Kant inderdaad niet gering was, wordt bijzonder duidelijk, wanneer wij er in de tweede plaats op letten, hoe nu onze geestelijke behoeften door de ervaringen des levens worden gewekt. Hier komt Hoekstra's fijne psychologie aan het woord. Twee boeken heeft hij er aan gewijd, om na te speuren, hoe in de menschheid zedelijkheid en geloof werkelijk ontstaan, hoe de mensch er toe komt, verder te zien dan deze aarde, behoeften te gevoelen, die door het zinnelijke niet bevredigd worden en die hem brengen tot zijn godsdienstig geloof, in allerlei voorstellingen, naar de mate zijner ontwikkeling, achtereenvolgens ingekleed. Beide, „de Ontwikkeling der Zedelijke Idee in de geschiedenis" en de „Bronnen en Grondslagen", nu verouderd, geven een diepen kijk op den historischen groei van geestelijke waarden, zijn kostbare „Ideen zur Philosophie der Geschichte".

De kerngedachte van het geheel is deze: „Het ontstaan van alle godsdienstige behoefte en van alle godsdienstig geloof onderstelt verlossingsbehoefte", „men zoekt de Godheid alleen, wanneer men haar behoeft" [1]). „Het zijn de nooden des levens, die den mensch op God en het goddelijke wijzen. Alle godsdienst ontstaat uit verlossingsbehoefte. Alle verlossingsbehoefte ontstaat uit levenservaringen, met name uit onze ervaring van zulk eene afhankelijkheid (van allerlei magten en krachten in de natuur en in de geschiedenis), die met ons onmiddellijk gevoel, dat wij persoonlijke, geestelijke wezens zijn, in tegenspraak is, terwijl wij deze tegenspraak eerst dan overwinnen, wanneer wij de ontzettende overmagt, die de wereld, waarin wij leven, over ons uitoefent, leeren beschouwen in het licht der godsdienstige bewustheid" [2]). Niet elk willekeurig noodgevoel drijft ons heen naar de bovenzinnelijke wereld, en rechtvaardigt ons godsdienstig geloof, twee voorwaarden moeten vervuld zijn: „De oorzaak

[1]) *Bronnen en Grondsl.*, blz. 100, 71.
[2]) *De Ontw. v. d. zedel. idee*, blz. XIX vlg.

van den nood, waarin de mensch verkeert, moet niet gelegen zijn in iets louter persoonlijks, in iets toevalligs ....; de nood moet het karakter dragen van eenen algemeen menschelijken nood". En dan ook: het mogen niet die nooden zijn, die tot „de ware harmonie", tot „den rythmus" van het leven behooren, die er pittigheid en kleur aan geven, maar alleen die, „welke 's menschen bestaan zelf bedreigen", ook zijn geestelijk bestaan, de groote nooden, die „niet meer in den algemeenen rythmus des levens voegen, die integendeel dezen rythmus, hetzij dan wezenlijk of althans voor ons gevoel, verbreken" [1]). En nu zijn bij het eene volk en bij den eenen mensch deze nooden van zinnelijken aard, elders van zedelijken, op den hoogsten trap van geestelijken aard, verschillen, waarop wij hier niet ingaan. Zoo komt de mensch tot God, en het feit dus, dat diep in dit alles verborgen ligt, als de eigenlijke drijfkracht, het besef van mensch te zijn, „geestelijke behoeften en geestelijke idealen" te mogen koesteren, rechtvaardigt dit geloof.

Dit korte schema van Hoekstra's grondbegingsel moge hier voldoende zijn; het kan niemand ontgaan, dat deze theorie psychologisch een gansch ander type vertegenwoordigt, dan wat Scholten en Opzoomer hadden gegeven; beiden worden dan ook, minder nog opzettelijk, dan wel onwillekeurig in den loop van het betoog voortdurend bestreden, hoe dikwijls hun ook lof wordt gegeven en gedachten van hen worden overgenomen [2]). Tevens zal het duidelijk zijn, dat Hoekstra hier geheel zelfstandig tot eene opvatting van wezen en recht der religie is gekomen, die parallel loopt met de denkbeelden van de meeste Duitsche theologen uit de tweede helft der negentiende eeuw, die zich immers ook voor een groot deel laten samenvatten in Kaftans bekende woord: „Die Religion ist eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes"; dat is ook de doorklinkende ondertoon in Hoekstra's geschriften [3]).

---

1) *Bronnen en Grondsl.*, blz. 90—95, 101.

2) Opzettelijke bestrijding van de Empirische School, b.v. *Bronnen en Grondsl.*, blz. 32—37 en S. Hoekstra Bzn., *Iets over het gevoel als bron of bouwstof van de godsdienstige kennis*, *Godgel. Bijdr.*, XXXVIII 1864.

3) Men zie voor de beginselenleer in de Duitsche theologie Kurt Leese, *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs*, Leipz. 1912.

Naar aanleiding van dit alles wil ik nog op twee dingen wijzen: op Hoekstra's beschouwing van het wezen van den mensch, en ten tweede op eene vraag, die als vanzelf bij ons moet opkomen: welke opvatting der geloofs*vormen*, begrippen en voorstellingen volgt uit deze theorie.

Wat het eerste betreft; zijn ter eener zijde onze geestelijke behoeften en idealen de menschelijke drijfveeren, die ons heenleiden tot het geloof aan eene bovenzinnelijke wereld, van Gods kant gezien zijn zij tevens het leven Gods in ons. Op allerlei wijzen heeft Hoekstra aan deze overtuiging uiting gegeven. „Wij meenen, dat het *hooger Ik* van den mensch zich niet laat denken afgescheiden van 's menschen betrekking tot God, dat het wezenlijk het *leven Gods in den mensch* is"; „het geweten in den zondaar, de sensus moralis in den mensch is de sprekendste getuigenis, dat het absolute Ik het Ik — het wezen — van ons Ik is"; „God is het Wezen van ons wezen, God is Immanent"; „iedere eindige geest en daarom ook die van den mensch wortelt voortdurend in den oneindigen Geest, even als eene plant in de moederlijke aarde wortelt"; „wat is godsdienstig leven anders, dan het leven Gods in den mensch", „de eenig ware en wettige grondslag onzer gewisheid in het godsdienstig geloof is het testimonium Spiritus Sancti" [1]). Zoo kon hij Protagoras' zinspreuk overnemen: *πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος* en deze aldus verstaan: *πάντων χρημάτων μέτρον τοῖς ἀνθρώποις ὁ ἄνθρωπος*, voor de bestaande individuen de mensch als mensch, — en dan zóó lezen: *πάντων χρημάτων μέτρον ἡμῖν ὁ Θεός* [2]).

Over de *wijze*, waarop God in den geest des menschen leeft en werkt, heeft Hoekstra zich op onderscheiden wijzen uitgesproken; nu eens viel het accent meer op God, die de *rechtstreeksche oorzaak* moest worden genoemd van de veranderingen in ons innerlijk leven, dan weer meer op de *eindige middelen*, waardoor zij in ons werden gewerkt, maar

---

[1]) *Ontw. van de zedel. idee*, blz. 126; S. Hoekstra Bzn., *Christelijk-wijsgeerige Aphorismen, Godgel. Bijdr.*, XXXI 1857, blz. 73, 72; *Grondsl., wezen en openb.*, blz. 155; *Geloof des Harten*, blz. 18; *Gedachten over het wezen en de meth. v. d. godsd. leer*, blz. 43.

[2]) *Christel.-wijsg. Aphorismen*, blz. 55, 58; verg. *De Weg der wetenschap*, blz. 9 vlg.

blijvend klinkt toch door alles heen: „Wij staan hier voor het altijd even ondoorgrondelijk geheim van alle goddelijke werking, die een voorwerp van gelooven, niet van begrijpen is" [1]). Niet supranaturalistisch wilde hij de werking Gods voorstellen, „maar zij mag evenmin gedacht worden als een hoogklinkende naam, waarmede men eigenlijk alleen de werking en zamenwerking van al de eindige factoren bedoelt" [2]).

Consequent en scherp heeft Hoekstra gezien, welke de gevolgen waren van zijn inzicht in het wezen des geloofs voor onze geloofsvoorstellingen. Alle zekerheid was voor hem gelegen in den mensch, was zekerheid „des geloofs", en de woorden, waarin wij de postulaten van onze geestelijke behoeften en idealen inkleedden, konden nooit beschouwd worden als uitspraken, die de werkelijkheid, waarover zij handelden, adaequaat vertolkten. Zij behoorden eenvoudig tot eene andere groep van begrippen. „Er is geen juiste overzetting uit de taal des gemoeds in de taal der wetenschap mogelijk —, de aanschouwingen en beelden van het vroom gemoed liggen geheel buiten het gebied, waarop de gestrenge wetenschap zich beweegt" [3]). „Er behoort slechts eene geringe mate van opmerkzaamheid toe, om zich ervan te overtuigen, dat de aanschouwelijke gestalten, waarin men zich de bovenzinnelijke wereld en de vervulling zijner idealen voorgesteld heeft, overal en altijd zamenhangen met allerlei betrekkelijk toevallige omstandigheden, somtijds met prozaïsche opvatting van dichterlijke beelden, en dat zij tevens onder den invloed staan van de heerschende denkbeelden over de zinnelijke natuur, en over het zamenstel van het wereldgeheel" [4]). Het is dus een totaal misverstand, naar de gedachtengang van Hoekstra, om deze geloofsuitspraken, geschapen ten halve door het wetenschappelijk inzicht van den dag, ten halve door dichtende phantasie, nooit adaequaat aan de werkelijkheid, gebrekkig slechts weergevende het zieleleven, dat er achter schuilt, te gaan

---

1) *Ontw. v. d. zedel. idee*, blz. 130.
2) *a. w.*, blz. 128; verg. *Grondsl., wezen en openb.*, blz. 149—152.
3) *Een gestreng wetensch. godsbegrip*, blz. 107.
4) *Bronnen en grondsl.*, blz. 52.

behandelen als logische begrippen, waaruit men allerlei kan concludeeren. Dan is dwaling eenvoudig onvermijdelijk. „Het is reeds duizendmaal opgemerkt, dat gestrenge consequentie, toegepast op de eigenschappen, die wij uit kracht van onze godsdienstige behoeften aan God toekennen, tot ongerijmdheden moet voeren, waarbij dan de eigenschappen elkander en vaak zich zelven opheffen" [1]. „Het vroom gemoed leeft in aanschouwingen en beelden, die ons dreigen te ontvallen, zoodra als het verstand zich aan de logische ontleding, of wat nog erger is, aan het logisch betoog daarvan waagt" [2].

Zelf heeft Hoekstra deze beginselen in ruime mate in zijne theologie toegepast en telkens de tegenstellingen laten staan, die hem door de werkelijkheid van het leven gevorderd schenen. Hij heeft Gods Alregeering aanvaard, maar ook het schuldige van de zonde; Gods voorwetenschap maar ook onze vrijheid; Gods allesvoorziende Wijsheid, maar ook God, die onze gebeden verhoort; hij heeft geloofd, „dat Gods Wijsheid van eeuwigheid af alle dingen besloten heeft in zijnen raad", maar evenzeer, „dat Hij voortdurend nieuwe plannen maakt", dat „Zijne Wijsheid voortdurend werkzaam is"; dat God ons het geloof schenkt, maar daarnaast, dat het „eene volkomen vrije, zelfstandige daad van den mensch" is [3]. En principieel wijst hij dan ook reeds in de voorrede van zijne Dogmatiek den eisch terug, dat wij van onze geloofs-voorstellingen een samenhangend systeem zouden moeten maken; dat kan slechts hij, „die de leer der goddelijke voorbeschikking in hare uiterste consequentiën" vooraan stelt, „maar wie durft dat, in tegenspraak met schrift, rede en geweten" [4]. Aldus Hoekstra in '58, toen de derde druk van de Leer der Hervormde kerk reeds was verschenen.

Ik zal op den bijzonderen inhoud van verschillende dogmata bij Hoekstra niet ingaan; duidelijk moge dit éene

---

1) *a. w.*, blz. 379.

2) *Een gestreng wetensch. godsbegrip*, blz. 106 vlg.

3) *Geloof des Harten*, blz. 378 vlg., *Leer des Evang.*, blz. 67 vlg., 358, 586—588; niet al deze tegenstellingen hebben steeds door voor Hoekstra hunne volle kracht behouden; zie voor het gebed b.v. in 1870, *Godsd. en Natuurbesch.*, blz. 135.

4) *Leer des Evang.*, blz. XI vlg.

geworden zijn, dat ook, waar zijne voorstellingen van die van Scholten b.v. niet afwijken, de zin der woorden eene gansch andere is. Hij zal, evenals deze laatste, zeker de Persoonlijkheid Gods aanvaarden, „maar God persoonlijk noemende, bedoelen wij alleen dat het onbegrijpelijk wezen Gods veel hooger en heerlijker wezen moet dan het hoogste wat wij kennen, en dat hoogste is de persoonlijke Geest" [1]). De logische analyse van het begrip persoonlijkheid kon hem geen zorg baren.

Vastheid ligt voor Hoekstra dus slechts in de „persoonlijke gewisheid", in de „innerlijke verzekerdheid" en van „redelijk zelfstandig" geloof spreekt hij dan, wanneer men zich van den aard zijner geestelijke behoeften nauwkeurig rekenschap heeft gegeven, ze heeft afgescheiden van wat er niet toe behoort en zoo goed mogelijk heeft nagegaan, welke geloofsinhoud door deze behoeften wordt gevorderd [2]). Wat zouden wij verder ook al vermogen, redelijk weten omtrent de bovenzinnelijke wereld is voor ons niet weggelegd. Maar wel moeten wij den *inhoud* onzer geloofsvoorstellingen voor de rechtbank der ervaringswetenschap kunnen rechtvaardigen; daaronder immers zijn zoovele „toevallige historische vormen", die met den tijd moeten wegvallen; „de logica der feiten" is sterker dan geliefde denkbeelden, ons door de traditie geschonken [3]).

Dat wij ook bij Hoekstra menige vraag wat dringender zouden willen stellen, ligt voor de hand. Is inderdaad voor hem *alle* inhoud des geloofs „toevallig", is het werkelijk zoo, gelijk hij ergens zegt, dat de postulaten „ons *niets* kunnen zeggen omtrent het positieve wezen van den Eeuwige" [4])? Dan zouden wij tot een zuiver formeel religieus apriori komen; dan zouden dus ook „de geestelijke behoeften en idealen", wanneer die althans eenigen inhoud hebben, reeds tot het „toevallige", het „historische" behooren. Ik kan mij nauwelijks voorstellen, dat Hoekstra het aldus zal hebben bedoeld. Wanneer hij *op grond van eene godsdienstige behoefte*, weigert God de oorzaak der zonde te noemen, dan meent

---

1) *Een gestreng wetensch. Gobsbegrip*, blz. 137.
2) *Bronnen en Grondsl.*, blz. 47, 358 vlg., 369—372.
3) *a. w.*, blz. 360—369.
4) *Een gestreng wetensch. Godsbegrip*, blz. 128; ik cursiveer.

hij toch ongetwijfeld een oordeel uit te spreken, dat meer dan tijdelijke, dat *eeuwige* beteekenis heeft. Maar waar liggen dan de grenzen? Waarvan geeft dan het postulaat ons zekerheid? — Het is het „gewijzigd" Kantianisme, dat ons voor deze moeielijkheden stelt.

Ten slotte een paar opmerkingen, die wij kunnen groepeeren rondom het begrip persoonlijkheid. Wie door de voorafgaande theoretische beschouwingen weet heen te zien, zal daarachter overal de strekking opmerken, de menschelijke persoonlijkheid te handhaven. Bij de bespreking der meest uiteenloopende vraagstukken was het Hoekstra in den grond steeds daarom te doen. „De mensch is niet maar exemplaar van het menschelijk geslacht; neen, dit is het hooge en heerlijke van den mensch, dat ieder individu in zijne mate genius is" [1]). Zeer goed heeft hij geweten, dat het probleem der persoonlijkheid in hare alogische tweezijdigheid den menschelijken geest voor onoplosbare raadselen stelt; ik meen, dat hierin juist de verdienste van den psychologisch onderzoekenden Hoekstra tegenover de logisch systematiseerende Scholten en Opzoomer moet worden gezien. „Het moeijelijkste vraagstuk der wijsbegeerte is dit: Het absolute Ik als het Wezen (het Ik) van alle eindige Ikken te begrijpen, zonder het eindige Ik als Ik op te heffen" [2]). Hierin is de kwestie juist omschreven; en het ligt geheel in de lijn van Hoekstra's denken, wanneer wij in zijne geschriften nu eens de eene zijde, het menschelijke Ik, als zelfstandige activiteit naar voren zien komen, dan weer het andere moment geaccentueerd vinden, 's menschen bepaaldheid, het Ik als onderdeel van een grooter geheel. Voor beide willen wij een enkel voorbeeld uit Hoekstra's theologie bijbrengen.

Eerst het ethische; de mensch als zelfstandig wezen. Hierop is zeer veel nadruk gelegd; het Ik = ik denk van Scholten stond zeer ver van Hoekstra af; hij werkt juist opzettelijk het Ik = ik wil uit [3]). Bij zulk een anderen kijk op het wezen van den mensch en daar Hoekstra bovendien niet door bespiegelingen over het Godsbegrip reeds van te

---

1) *Ontw. v. d. zedel. idee*, blz. 175.
2) *Christel.-wijsg. Aphorismen*, blz. 72.
3) Zie b.v. *Geloof des Harten*, blz. 363, 394.

voren aan bepaalde conclusies was gebonden, is het niet verwonderlijk, dat hij een gematigd Indeterminisme tegenover het gangbare Determinisme trachtte te verdedigen. Zijne oplossing laat zich op deze wijze samenvatten. Ongetwijfeld is er in ons leven, ook in ons zedelijk leven, zeer veel, dat onze wilskeuze bepaalt, uitwendige omstandigheden en onze eigen zedelijke gesteldheid; aan wat hij noemde de zedelijke „habitude" moet ruime plaats worden ingeruimd. Maar hoe dikwijls ook ons leven op deze wijze volkomen kan worden verklaard, er zijn in het tijdvak der wordende zedelijkheid oogenblikken, groote overgangen, die zoo niet voldoende kunnen worden begrepen. Hoekstra meende, „dat in de levensperiode van onbesliste zedelijkheid bij elke grootere of kleinere wending in ons zedelijk leven de wil zelf ter laatste instantie beslist, en dat hij alsdan zich openbaart als het vermogen van onder gelijke uitwendige en inwendige omstandigheden te kunnen willen of niet willen, zóó of anders te kunnen willen" [1]). Hij dacht te kunnen aanwijzen, dat een psychologisch en dialectisch onderzoek van den wil deze opvatting steunde, dat ons daaruit bleek, „dat het Ik zich boven al de motiven zet, zelfstandig aan één der motiven (dikwijls niet eens aan het sterkste) het overwigt geeft en zich nu niet door dat motief bepalen laat, maar overeenkomstig met dat motief zich zelf bepaalt" [2]). „De algemeenheid van het Ik" zou de bron zijn, waaruit onze wilsbesluiten voortkwamen [3]), een begrip, dat, naar het mij voorkomt, geheel formeel had moeten blijven en dan tot Kants leer der Intelligibele Vrijheid had kunnen leiden met verwerping van het psychologisch Indeterminisme, maar waaraan Hoekstra inhoud heeft willen geven, waardoor hij in allerlei moeilijkheden geraakt [4]).

Hoe het zij — wij kunnen op de bijzonderheden van zijne theorie niet ingaan — de zelfstandige wil des menschen was op deze wijze gehandhaafd. Op het gebied van het

---

[1]) *Vrijheid*, blz. 87.

[2]) *a. w.*, blz. 110.

[3]) *a. w.*, blz. 184.

[4]) Hoekstra is later wel geen Determinist geworden, maar schijnt toch de bezwaren tegen zijn Indeterminisme wel sterk gevoeld te hebben, H(oekstra), Recensie van Cramer, *De illusie der moderne richting, Theol. Tijdschr.*, 1868, blz. 81 vlg.

godsdienstige leven werken dergelijke denkbeelden natuurlijk onmiddellijk in. Voor Hoekstra kon dus ook de zonde niet als ontwikkelings-moment gelden, dat moest, meende hij, leiden „tot loochening van het geweten"; „de zonde is eenig en alleen 's menschen schuld en werk", „de bewustheid der zonde sluit de zekerheid in zich, dat zij niet tot het gebied der noodzakelijkheid, maar tot dat der vrijheid (willekeur) behoort" [1]). — En evenzeer ligt het voor de hand, dat hij op de zedelijke zijde van het geloof, zelfs op de zedelijke voorwaarden van het geloof den nadruk liet vallen. „Onze meerdere of mindere ontvankelijkheid voor alles, wat tot de godsdienst behoort, staat in een innig, volstrekt onafscheidelijk verband met den zedelijken toestand, waarin wij verkeeren", „van het meer of minder diepe gevoel van behoefte hangt onze meerdere of mindere ontvankelijkheid voor de genade Gods in Christus af"; „ootmoedig schuldgevoel en verlangen naar verlossing en heiligmaking", „besef van zonde en schuld" zijn de voorwaarden, die aanwezig moeten zijn [2]). Zoo kon Hoekstra komen tot uitspraken als deze: „Godsdienst is waarlijk eene handeling of daad van onzen wil", „tot de daad des gelooven wordt een krachtig en stellig besluit van den wil of van den inwendigen mensch vereischt", „alle waarachtig geloof is eene zedelijke daad", ja zelfs, geloof aan God is eene plicht, „iets, dat door het geweten zelf van ons geëischt wordt" [3]).

Hier is een sterk accent op het zedelijke gelegd, hier wordt de moreel zelfstandige, de zelfbepalende mensch, zeer hoog aangeslagen. Overschatting der ethische persoonlijkheid is niet licht mogelijk, maar natuurlijk het gevaar dreigt hier, dat godsdienst tot moraal wordt; verheugend is het daarom op te merken, dat ook de andere zijde van het probleem: de persoonlijkheid des menschen gedragen door en afhankelijk van andere machten, bij Hoekstra geenszins wordt

---

1) *Leer des Evang.*, blz. 375 vlg.; *Vrijheid*, blz. 297; toch achtte hij ter anderer zijde de zonde wel in Gods wereldplan opgenomen en aanvaardde de apokatastasis, *Leer des Evang.*, blz. 374 vlg., 809, *Vrijheid*, blz. 383 vlg.

2) *Leer des Evang.*, blz. 20, 372, 36. *Grondsl., wezen en openb.*, blz. 338; verg. blz. 120—128.

3) *Leer des Evang.*, blz. 25; *Geloof des Harten*, blz. 349; *Bronnen en grondsl.*, blz. 49, 180.

gemist. Dat de mensch, de zondaar, Gods genade behoeft, niet door eigen werken de zaligheid verwerft, staat voor hem vast. Vooral in zijne oudere werken spreekt hij in allerlei verband over „de ons door God uit genade geschonken zegeningen in Christus" [1]). Op verschillende wijzen heeft hij uitdrukking trachten te geven aan de gemoedservaringen, aan de geestelijke behoeften, die hem verzekerden van eene verlossende en sterkende hand Gods in zijn leven. Wij wezen er boven reeds op, hoe hij gesproken heeft van het inwonen Gods in de ziel van den mensch; elders heeft hij de genade Gods vooral gezien in het goddelijke leven, dat tot ons komt in Christus en in zijne gemeente, die hij beide steeds nauw heeft samengedacht. Sprak hij over „gemeenschap met Christus", dan was het hem niet genoeg aan eene „onpersoonlijke gemeenschap" te denken, aan „de levendige voorstelling van hetgeen de Heer op aarde voor ons was en deed", maar hij bedoelde „gemeenschap met hem, zooals hij bij ons gebleven is, om ons nooit te verlaten, zooals hij altijd tot ons komt door zijnen Geest, of, wilt gij, zooals hij zijnen persoon hier op aarde vertegenwoordigen laat door dien Geest, dien hij zelf zijnen plaatsbekleeder bij de zijnen genoemd heeft, en die in de gemeente der geloovigen, als in zijnen tempel woont. Gemeenschap met Christus is derhalve alleen daar, waar gemeenschap met de geloovigen is" [2]). Zoo heeft bij Hoekstra de gemeente als het lichaam van Christus — hij gebruikt deze uitdrukking meermalen — groote beteekenis; onze persoonlijkheden zijn in dat groote geheel opgenomen en vinden zoo het onmisbaar verband met den Heer. „De gemeente is de feitelijke verbinding van den geloovige met Christus"; „er is geene andere gemeenschap met Jezus Christus mogelijk dan deze, dat wij leden zijn van zijn lichaam" [3]).

Zoo kan Hoekstra met volle recht, op grond van de veelzijdigheid onzer persoonlijke ervaringen, nu eens het geloof een daad van onzen wil noemen, dan van datzelfde

---

1) *Leer des Evang.*, blz. 592.

2) *Grondslag, wezen en openb.*, blz. 82 vlg.

3) *Bronnen en Grondsl.*, blz. 317, *Grondslag, wezen en openb.*, blz. 152; verg. ook blz. 163 vlg., 269.

geloof getuigen, dat het het leven Gods in den mensch is, dan weer spreken van „een leven van Christus in ons" [1]).

Ziedaar enkele hoofdpunten uit Hoekstra's geschriften; Prof. Brüining heeft er herhaaldelijk over geklaagd, dat de Hollandsche theologie te veel in Hoekstra's richting is voortgegaan; ik zou het veeleer willen betreuren, dat zij — en dan met nauwkeuriger analyse van onze „geestelijke behoeften en idealen" — niet nog veel principieeler langs dezen weg het probleem der theologie heeft trachten te ontwarren.

§ 5. Beginselen en Bezwaren.

Drie dingen stel ik mij in deze laatste paragraaf ten doel, Ik wil ten eerste trachten eene korte opsomming te geven van die beginselen, waardoor zich de Moderne Theologie in ons land in hare eerste periode, als één geheel samengevat, kenmerkend onderscheidt van andere theologische stroomingen. Daarna wil ik de principieele bezwaren aanduiden, die van orthodoxe en ethisch-irenische zijde tegen deze beginselen zijn aangevoerd en ten slotte de kentering in de opvattingen aanwijzen, die leidde tot het Ethisch Modernisme.

In 1862 heeft Pierson in zijn kleine geschriftje „Zwakheid

---

[1]) *Ontw. v. d. zedel. idee*, blz. 196. — Ik acht het niet noodig nog over Hoekstra's Christologie afzonderlijk te spreken; zijne voorstelling doet veel denken aan die uit Scholtens eersten tijd. Jezus' zondeloosheid is het kernpunt, en Hoekstra, — daarmee zijne uitspraken in *Geloof des Harten*, blz. 9 en *Vrijheid*, blz. 333—345 herroepende — meent deze zondeloosheid als iets menschelijks te kunnen handhaven: „Wij bedoelen met zondeloosheid alleen het voor den mensch als zoodanig bereikbare", *Ontw. v. d. zedel. idee*, blz. 184, verg. blz. 218, 223, 337. En op grond dan wederom van deze menschelijke volmaaktheid verdedigde hij ook langen tijd Jezus' wonderen: „Zulk een persoon als Jezus *moest* wonderen doen, indien hij het goddelijke leven, dat in hem was, niet met opzet wilde verborgen houden", *Geloof des Harten*, blz. 309, verg. *Ontw. v. d. zedel. idee*, blz. 184—186. — Later zijn deze denkbeelden meer naar het moderne omgebogen, krijgt Jezus representatieve beteekenis, als „de beligchaming van beginselen"; „de kracht van het abstracte woord is niets, vergeleken met de bezielende kracht van het aanschouwelijke beeld", S. Hoekstra Bzn., *De historische beteekenis van Jezus' dood, als grondslag der dogmatische waardeering van dit feit, Godgel. Bijdr.*, XL 1866, blz. 330.

en kracht" eene karakteristiek gegeven van de Moderne Theologie, die in hooge mate van zelfkennis getuigt. Hij heeft daar de zwakheid, de gebreken van de theologische overtuiging, die de zijne was, waarlijk niet gering geacht en ze onomwonden erkend. Hij heeft het toegegeven: de Moderne Theologie „brengt door hetgeen zij predikt groote onrust voort", „zij doet het gebed van velen verstommen op de lippen", zij heeft aan „den Bijbel zijn karakter van orakel" ontnomen, en daardoor: „sinds zij aan het woord is, hebben velen den Bijbel gesloten"; zij is koelbloedig te velde getrokken tegen „heerschende begrippen en gevoelens op godsdienstig gebied", tegen „godsdienstige voorstellingen die voor hare belijders een rijke bron van vertroosting en geestelijk leven zijn". Hij heeft erkend „het onbepaalde van hare denkbeelden, hare onbekwaamheid om hare begrippen te brengen en aan de gemeente voor te stellen in een welgeordend en zamenhangend stelsel" en daarmee hare ongeschiktheid om aan eenvoudige geloovigen, wier hart met onopgeloste vraagstukken niet kan leven en die een betrouwbaar en klaar gezag boven zich vorderen, te voldoen. Samenvattend: „de moderne rigting is op vele punten te abstract wetenschappelijk om zich aan te bevelen aan de volle religieuse bewustheid" [1]).

Dit oordeel — men leze het met de breede argumentatie, waarop het berust — kan niet bemoedigend heeten; meent echter Pierson, dat hiermede de Moderne Theologie is gegevonnisd, is veroordeeld? „Neen voorzeker, maar ook slechts op één voorwaarde niet. Op deze namelijk, dat zij niet uit willekeur, maar uit noodzakelijkheid blijke geboren te zijn" [2]). En hiervan is hij diep overtuigd, eene overtuiging, die door de moderne theologen van die dagen ten volle is gedeeld. „De geest des tijds", „het moderne bewustzijn"; dat zijn ontastbare grootheden, maar die desniettemin

---

[1]) A. Pierson, *Zwakheid en Kracht*, Haarlem 1862, blz. 7, 8, 16, 18 vlg., 12—15, 23, 31; zie ook deze uitspraak van Loman: „Laat ons eerlijk zijn en erkennen, dat de vaart, welke de afbrekende rigting in de laatste jaren hier te lande genomen heeft, groot genoeg was, om menig gemoedelijk Christen met vrees en angst te vervullen", A. D. Loman, *De opstanding van Jezus; het geloof der gemeente en de bedenkingen der wetenschap*, *Gids*, 1861 I, blz. 459.

[2]) Pierson, *Zwakh. en Kracht*, blz. 9.

zeer reëel mogen heeten. Die heeft men niet durven en niet willen weerspreken; in ernstig wetenschappelijk onderzoek had men hunne waarde leeren kennen en zij zijn de machten geworden, tegenover welke men zich verantwoordelijk gevoelde. Toegegeven alle bedenkingen, die de Moderne Theologie konden treffen, zij hield rekening, zij was in overeenstemming met „het bewustzijn des tijds"; dat gaf den doorslag, dat was, meende men, afdoende rechtvaardiging. De Moderne Theologie was „de theologische wetenschap op de hoogte van den tegenwoordigen tijd beoefend" [1]. „Deze rigting tracht zich te assimileeren al hetgeen onze negentiende eeuw noodzakelijk kenmerkt, noodzakelijk eigen is" [2]. „Ik aarzel niet te verklaren, dat, als men van het moderne bewustzijn doordrongen is en tevens de godsdienst en het wezen des christendoms niet prijs wil geven, men met meer of minder voorbehoud de moderne rigting volgen moet, omdat er voorloopig geen andere is" [3].

Willen wij de Moderne Theologie goed begrijpen, dan moeten wij haar dus trachten te zien in het licht van dat „moderne bewustzijn". Wat heeft men daaronder verstaan, wat waren de drijfkrachten van de moderne wetenschap, van de moderne wereldbeschouwing, die men in zijne theologie overnam en wilde gebruiken in eigen dienst? De opsomming, die ik geef, bedoelt geene volledigheid; slechts dat, wat bij de lectuur van de geschriften der moderne theologen sterk naar voren treedt, wordt hier aangestipt. Hier en gindsch leverden de vorige paragrafen reeds eene rijke illustratie van het thans volgende.

Ik wil mijn uitgangspunt kiezen in het *Intellectualisme* als een kenmerk des tijds; hetgeen in dit verband geenszins een waardeeringsoordeel insluit. Er wordt hiermede slechts gewezen op den sterken nadruk, die in de psychologie de intellectueele functies van den mensch in het algemeen ontvingen, op het naar voren brengen van het theoretisch element, de wereldbeschouwing, in den godsdienst, alles berustend op een kennistheoretisch Intellectualisme: alleen

---

[1] J. H. Scholten, *Toespraak bij de opening der Academische lessen, Nieuw en Oud,* 1872, blz. 47.

[2] A. Pierson, *Een Misverstand, Gids,* 1860 I, blz. 807.

[3] Pierson, *Zwakheid en Kracht,* blz. 46.

in het *weten* ligt zekerheid. „Vernunftoptimismus" heeft men dat genoemd. Zonderen wij Hoekstra uit, dan is deze karaktertrek algemeen; ook voor Opzoomer geldt het, want zijne godsdienstleer is toch in wezen ook godsdienstige interpretatie van het wetenschappelijk wereldbeeld. Dat wetenschappelijk wereldbeeld, het resultaat der ervaringswetenschap is het zekere, het onbetwijfelbare; de godsdienst ziet het enkel in hooger licht. En wie die interpretatie, op grond van het godsdienstig gevoel, toch ten slotte onzeker achtte, gelijk Pierson, die wierp dat gevoel ter zijde, en hield zich aan wat de wetenschap verkondigde. Immers slechts in het *weten* lag zekerheid; wat door het *weten* was vastgesteld, was norm en gezag.

Zoo heeft men dan hierin het groote, het voortreffelijke van de Moderne Theologie gezien, dat zij met de wetenschap des tijds in vrede en eendracht samenwoonde. Men wist, „dat het dwaasheid was te gelooven en te leeren, wat met de gezonde rede streed" [1]). Men definieerde: „moderne theologie is die rigting van godgeleerde wetenschap, volgens welke zij altijd in overeenstemming moet zijn met den wetenschappelijk geregtvaardigden stand der overige wetenschappen" [2]).

Wetenschappelijk denken vraagt naar consequentie, zelfs al geldt het eene zaak als de religie. Het is van het Intellectualisme slechts eene andere zijde, wanneer wij Scholten overal zulk een' sterken nadruk zien leggen op de logische gevolgtrekkingen, die uit eene stelling voortvloeiden, ook al was deze stelling allerminst als eene wetenschappelijke uitspraak over de werkelijkheid bedoeld. De ernstigste bedenking, die de leer eener kerk kan treffen, is hem deze dat zij niet consequent zou zijn; daar op het standpunt van den zestiende eeuwschen geest het dogma der reprobatie de eenig logische conclusie was uit de Godsleer, acht Scholten, ondanks alle bezwaren van zedelijken of godsdienstigen aard, dit dogma „dus alleen verdedigbaar" [3]). De overtuiging van mannen als Hoekstra en Pierson, dat

---

[1]) J. P. Stricker, *De oorsprong der nieuwe Richting*, Amsterdam 1874, blz. 36.

[2]) Tyrus [J. Hooykaas Herderscheê], *Aan den Jurist, ambten. v. h. openb. Ministerie in zake Moderne Theologie, pleidooi buiten regten*, Nijmegen 1862, blz. 5.

[3]) Scholten, *Herv. Kerk* [4], I, blz. 17; II, blz. 415 vlg.

men de eene opvatting der dingen kon aanvaarden, zonder daarom nog het tegengestelde inzicht prijs te geven, is voor Scholten eenvoudig onverklaarbaar; „dat verraadt eene halfheid en onnadenkendheid, die door de wetenschap onvoorwaardelijk moet afgekeurd worden"[1]).

Wij dringen reeds iets meer in de penetralia der oude Moderne Theologie door, wanneer wij nu de vraag stellen: welke wetenschap gaf dan bij den opbouw van het wereldbeeld den toon aan? Indien al in iets, zeker heeft hierin de bazuin der Moderne Theologie geen onzeker geluid gegeven. Men heeft den lof gezongen, unisono, der moderne *Natuurwetenschappen*, al weder met uitzondering van Hoekstra, die niet mede wilde instemmen [2]). Opzoomers boeken vooral, ook Scholtens „Geschiedenis van Godsdienst en Wijsbegeerte", zijn er vol van; von Humboldts „Kosmos" is het boek van den tijd, Darwin wordt reeds herhaaldelijk genoemd. Het waren toen juist de vette jaren der natuurwetenschappen, die dagelijks met vondsten en resultaten kwamen, practisch niet minder dan theoretisch van hoog belang; geen wonder, dat de geestelijke wetenschappen tegen de jongere zuster hoog opzagen. „Beschamend staan de natuurwetenschappen daar voor ons" [3]). Niet vreemd is het, dat men van het overnemen van hare methode alle heil verwachtte: „is in de natuurwetenschappen waarheid gevonden, dan stelt hare methode tot het vinden der waarheid in staat, en is dus de juiste methode" [4]). En zoo wordt dus de logica bij Opzoomer eenvoudig „die wetenschap, die van de natuurkunde hare methode afziet, om die ook den beoefenaars der geestelijke dingen ter toepassing aan te bieden"[5]). Duidelijker kon het al niet gezegd worden. Slechts langs de wegen der natuurwetenschap, door de methode der ervaring, was zekerheid te krijgen, maar daar dan ook

---

[1]) Scholten, *Vrije Wil*, blz. 2; verg. ook een kras intellectualistisch artikel van L. H. Slotemaker, *Halfheid, Godgel. Bijdr.*, XXIX 1855.

[2]) Hoekstra, *Bronnen en Grondsl.*, blz. 3—5, 22; *Iets over het gevoel als bron of bouwstof van de godsdienstige kennis, Godgel. Bijdr.*, XXXVIII 1864, blz. 7.

[3]) Opzoomer, *Weg der Wetensch.*, blz. VI; verg. *Wetensch. en Wijsbeg.*, blz. 116.

[4]) Opzoomer, *Wezen der Kennis*, blz. 18; verg. *Weg der Wetensch.*, blz. 7 vlg., 12.

[5]) Opzoomer, *Wezen der kennis*, blz. 19.

algeheele zekerheid; dat bewees al wederom het voorbeeld der exacte studiën. „Wij kunnen niet gelooven, dat de methode der ervaring ons slechts betrekkelijke zekerheid zou kunnen aanbieden, wij verwachten veeleer van haar verstandig gebruik volkomene zekerheid" [1]).

Het kan in het geheel niet twijfelachtig zijn, wat van dit alles het resultaat moest wezen: een streng Monistisch samengevat wereld- en Godsbegrip, een absoluut *Anti-Supranaturalisme.* Van de meest verschillende zijden heeft men daarin dan ook het kenmerkende gezien der Moderne Theologie. „Vragen wij, waar wij het centraalpunt van den strijd onzer dagen moeten zoeken, wij twijfelen geen oogenblik het te vinden in de erkenning of verwerping van het supranaturalisme"; „de groote vraag, die geacht moet worden, thans in ons vaderland aan de orde van den dag te zijn, is geene andere dan deze: is het supranaturalisme in zijn regt, ja of neen?" [2]) „Het besef van de onbestaanbaarheid van het supranaturalisme", dat noemde Pierson *het* moderne bewustzijn; „dat de wet van oorzaak en gevolg volstrekt algemeen is", dat was voor hem „de zamenvatting van het wetenschappelijk bewustzijn van onze negentiende eeuw" [3]). — Hierin voelde men zich één tegenover elke andere theologie; van dit hoofdpunt uit gezien, was er geen verschil tusschen den Katholiek en den orthodoxen Protestant, kon men zelfs zeggen, dat Katholiek, Orthodox en Hindoe meer bijeen behoorden, dan de rechtzinnige en de moderne Protestant van één land en volk [4]).

Zoo erkende men dan „de nooit afgebroken zamenhang tusschen oorzaak en gevolg", „de groote wet der voortdurende ontwikkeling van alle dingen en het besef, dat

---

1) Pierson, *Hoekstra's verded. v. h. Indet., Gids,* 1858 I, blz. 516; verg. ook Pierson, *Rigting en Leven,* blz. 170; A. Réville, *Het goed regt der moderne rigting,* tweede brief, Haarlem 1864, blz. 83-85.

2) A. T. Reitsma, *De tegenwoordige stand der partijen op godsdienstig gebied, Waarh. in Liefde,* 1869, blz. 7; A. Kuenen, *Het Supranaturalisme en de geschiedenis van Israël, Godgel. Bijdr.,* XXXIV 1860, blz. 707; verg. ook J. Herderscheê, *De Modern Godsdienstige richting in Nederland,* Amst. 1904, blz. 125—129.

3) Pierson, *Zwakh. en Kracht,* blz. 50, *Rigting en Leven.* blz. 149, verg. blz. 24.

4) Pierson, *Rigting en Leven,* blz. 6; Cd. Busken Huet, *Ongevraagd Advies,* Haarlem 1866, blz. 12, waar deze meening van Zaalberg wordt weergegeven.

alles onderling zamenhangt" [1]), en sprak van „de groote onderstelling, waarvan geheel de nieuwere wetenschap uitgaat . . ., dat alle waartenemen verschijnselen in een onverbrekelijken samenhang begrepen, aan een onveranderlijke wereldorde onderworpen zijn, zoodat nergens te denken valt aan het ingrijpen van een bovennatuurlijke macht", en van „die groote uitkomsten der natuurkundige en geschiedkundige wetenschappen, welke op grond van een overal bestaanden, geleidelijken, regelmatigen ontwikkelingsgang, het menschelijk geslacht en zijne geschiedenis, de aarde, ja het gansche heelal als een organisch geheel leeren kennen" [2]). „Voortdurend zal de overtuiging der wetenschap in kracht toenemen: al wat geschiedt, geschiedt met noodwendigheid, niets had anders kunnen zijn, dan het werkelijk is" [3]). Dat was het axioma, dat aan alle natuuronderzoek ten grondslag lag, diezelfde overtuiging werd nu ook in de theologie overgenomen en kreeg er de eereplaats; wie voor haar niet wilde buigen, had weinig kans in het gezelschap der wetenschappelijke godgeleerden nog te worden geduld. „Ook over de theologen is de geest der wetenschappen gekomen en heeft velen hunner moed en kracht gegeven om, hoe vele offers het hun ook kosten mogt, het openlijk te belijden, dat zij in de natuur alleen het natuurlijke erkennen, het wonder, het bovennatuurlijke overal verwerpen" [4]).

De geheele kwestie concentreerde zich dus, vooral in de klein-polemiek van brochures en open brieven, rondom het *wonderprobleem*, omdat daarin de conclusies der nieuwe wereldtheorieën bijzonder duidelijk werden voor het populair bewustzijn. Met het Supranaturalisme viel tevens met één slag de gangbare Bijbelopvatting en de traditioneel-Christelijke beschouwing der godsdienstige waarheid. „De verwerping van ieder wonder, de erkenning van het volstrekt natuurlijke van iedere gebeurtenis, werd de onvermijdelijke

---

[1]) Kuenen, *t. a. p.*, Réville, *Goed regt der mod. r.*, blz. 80.

[2]) Ph. R. Hugenholtz, *De nieuwere theologie tegenover Naturalisme en Supranaturalisme, Theol. Tijdschr.*, 1867, blz. 458; A. L. Poelman, *Wat de moderne theologie leert*, Groningen 1861, blz. 22.

[3]) Opzoomer, *De Godsd.*, blz. 416.

[4]) C. W. Opzoomer, *De Wijsbegeerte der ervaring en de moderne theologie, open brief aan Anastasio*, Amsterdam 1862, blz. 11.

uitkomst" [1]). Zoo kon men dus ook wederom met alle recht beweren: „het eigenlijk gezegde wonder, als vrije daad Gods in natuur en geschiedenis, is het kernpunt, rondom hetwelk de strijd onzer dagen zich beweegt"; „de ontkenning van het wonder, ziedaar het sjibboleth der moderne theologie"; „de moderne theologie heeft tot beginsel, dat wonderen niet behooren tot het gebied der godsdienst en het wonderbare niet tot haar wezen" [2]). En mocht dit in abstracto weinig zeggen, toegepast op het Bijbelsch verhaal, beteekende het eene radicale omwenteling; aan de algemeene regel, die Pierson voorschreef, was bij de Anti-Supranaturalistische grondstellingen eenvoudig geen ontkomen: „Een berigt mag niet als historisch worden aangenomen, hetgeen verhaald wordt mag niet als werkelijk zoo geschied geloofd worden, wanneer het met de bekende en overal elders geldende wetten, volgens welke wij alles zien gebeuren, onvereenigbaar is, indien wij althans aangaande omstandigheden, die op zulke wetten eene uitzondering zouden kunnen bewerken, niet volkomen onomstootelijke zekerheid bezitten" [3]).

En eene andere gevolgtrekking uit hetzelfde natuurwetenschappelijk beïnvloede Anti-Supranaturalisme was het volstrekt *Monisme*, waarbij God en Universum twee begrippen werden, zeer dicht naast elkaar geplaatst, vaak nauwelijks te onderscheiden. Men sprak van God, „die in de wereld werkzaam is en zich voortdurend in de wereld openbaart, die de starren leidt op hare banen door de onmetelijke ruimte en de leliën des velds bekleedt; die de berggevaarten doet oprijzen en zijne stem doet hooren in de heiligdommen van het menschelijk hart"; „de tegenwoordigheid en de Almagt Gods blijken ons uit het verband, de strekking, de zamenwerking en de tot in het oneindige toe menigvuldige betrekkingen der eeuwige natuurwetten" [4]). „Al wat is en was is de uitdrukking van Gods gedachten; alles is openbaring van God"; „de wereldorde is slechts eene andere benaming voor de onver-

---

1) Opzoomer, *De Godsd.*, blz. 245.

2) Reitsma, *De tegenw. stand der partijen*, blz. 9; H. Oort, beoord. van W. C. van Manen, *Het godsdienstig karakter der nieuwe richting, Vaderl. Letteroef.*, afd. Bibliografie, blz. 12; Tyrus, *Aan den Jurist*, blz. 7.

3) A. Pierson, *Ligtgeloovigheid of kritiek, Nieuwe Jaarb. v. wet. theol.*, II 1859, blz. 209.

4) Reville, *Het goed regt der mod. r.*, blz. 81 vlg., 92.

anderlijke wijze waarop God werkt"; „in den natuurlijken zamenhang ziet de godsdienstige mensch de openbaring en de verwezenlijking van Gods wil en raad" [1]). — Het is in dergelijke uitspraken natuurlijk nooit na te gaan, vaak zelfs voor den schrijver zelf niet, wat godsdienstig getuigenis is, geloofsuiting, geloofsoptimisme, en wat conclusie is uit de lessen der alles samenvattende natuurwetenschap, die de werkelijkheid in de vaste snoeren van één wet bindt. Ongetwijfeld is deze laatste factor van zeer sterk overwegenden invloed geweest; men heeft het Universum, het eindbegrip der ervaringswetenschap dier dagen, overgenomen en gesteld in het licht van eene teleologische beschouwing of van het godsdienstig gevoel.

Half als eene consequentie van de genoemde beginselen, ten deele ook in overeenstemming met het levensblijde, „weltfrohe" Liberalisme van na '48 huldigde men verder eene *optimistische beschouwing van den mensch* en nam eene optimistische houding aan tegenover wereld en leven. Lag het reeds theoretisch in de lijn van het Determinisme, dat een onvermijdelijk gevolg was van het Monisme, om de zonde te zien als „zedelijke onvolkomenheid", als „noodzakelijk voor den mensch, niet op den duur, maar bij aanvang", als „begrepen in die wereldorde, die geheel en in elk zijner deelen gegrond is in den wil van God" [2]); ook op grond van eigen levensgevoel uitte men zich in denzelfden geest. „Onze opvatting van het menschelijk bestaan is ongetwijfeld frisscher en natuurlijker dan die der vaderen . . . Tegenover God gevoelen wij ons meer klein dan bezoedeld, meer afhankelijk dan onwaardig"; „zichzelven naar het apostolisch voorschrift onbesmet te houden van de wereld, is niet iets bovenmenschelijks" [3]). „De mensch is geenszins een gevallen wezen"; „het zinnelijke is niet het zondige, en de mensch geenszins een geboren zondaar" [4]).

---

[1]) Poelman, *Wat de mod. theol. leert*, blz. 34; Hugenholtz, *De nieuwere theol.*, blz. 462; Kuenen, *Het Supran. en de gesch. v. Isr.*, blz. 708.

[2]) Poelman, *Wat de mod. theol. leert*, blz. 108, 116; Hugenholtz, *De nieuwere theol.*, blz. 468.

[3]) Cd. Busken Huet, *Menschenwaarde, Toespraken gehouden in de concertzaal te Haarlem*, no. 8, Amsterdam 1863, blz. 21, 29.

[4]) E. J. P. Jorissen, *Vereenvoudiging en zuivering van den theologischen strijd*, *Gids*, 1868 I, blz. 398, 400.

„Gij zelf hebt, o mensch, de bron, den grond, de voorwaarde uwer eigene volmaking en Godskennis in zedelijkheid, in godsvrucht, in vrede bij u zelf" [1]).

Waar men zelf met zulk een opgewekt vertrouwen in eigen kracht het leven doorgaat, daar kan het niet missen, dat men ook de wereld en de cultuur in het gouden licht van eigen optimisme ziet. Wat is Scholtens teleologie anders dan dat? En dankbaar heeft men de gaven van dit aardsche leven ontvangen en genoten, weinig gestemd tot ascese en „Jenseitigkeit"; immers „dan is voor zeven achtste gedeelten het menschelijk leven een droeve overtolligheid; dan is kunst en wetenschap speelgoed . . ., dan zijn alle uitingen van het natuurleven in ons geheel misplaatst"; „. . . . dan worden deze eenvoudig herleid òf tot tijdsverlies òf tot hoogstens zoovele middelen van verpoozing, die de zwakke mensch nu eens behoeft" [2]). Neen, de heerlijkheid dezer aarde en van het menschelijke in zijn volle aardsche ontplooiing heeft men gezien en ervan gesproken: „Christendom en ware humaniteit zijn één" [3]).

En nu ten slotte: wat kan in zulk een schema van levensoptimisme overblijven van den zin der *Christologie*? Men kan den stichter van den Christelijken godsdienst hoog stellen in de rij der rijkste en diepste geesten van ons geslacht, men kan hem den eerste van allen noemen — zoolang niet kritische bedenkingen tusschen beide komen — voor een' verlosser is hier natuurlijk geen plaats. Het synoptisch Jezusbeeld treedt sterk naar voren; op bergrede en gelijkenissen valt de nadruk [4]). Men wil den godsdienst, gelijk Jezus dien heeft gepredikt en in zijn leven getoond, aan onzen tijd brengen, vrij van alle latere toevoeging, „de

---

[1]) J. W. Bakker, *De moderne theologie in hare licht- en schaduwzijde beschouwd, Godgel. Bijdr.*, XLII 1868, blz. 287.

[2]) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 359 vlg.

[3]) J. H. Scholten, *Strausz en het Christendom, Theol. Tijdschr.*, 1873, blz. 286; en dit was allerminst bedoeld in den zin, waarin De la Saussaye sen. sprak van „de humaniteit der toekomstige eeuw, de eeuwige, de goddelijke, de door lijden in de heerlijkheid ingaande, de humaniteit van den mensch Jezus Christus", D. Chantepie de la Saussaye, *Een woord aan Dr. A. Pierson, naar aanleiding van diens geschrift*: *Onverdraagzaamheid*[3], Rotterdam 1864, blz. 23.

[4]) Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 96 vlg.

zuivere godsdienst, die Jezus. van Nazareth in woord en beeld ons heeft geleerd en die wij beschreven vinden in het N. Testament, voornamelijk in de eerste drie evangeliën"; men wil „met volle bewustheid en ten volle de oude godsdienst van Jezus in hare zuiverheid naar alle rigtingen tot heerschappij doen komen". „Laat vrij in vele dingen ons oordeel van dat van Jezus verschillen; in godsdienst, in hetgeen de kern zijner natuur, de kracht van zijn leven was, zijn wij één met hem" [1]). Zoo meende men den waren, den historischen Jezus, bevrijd van het bonte kleed der overlevering, voor zich te hebben en in den jeugdigen overmoed van het pas aangevangen onderzoek der Oud-Christelijke periode, durfde men trotsch getuigen: „Wij beroemen er ons op, dat eerst de negentiende eeuw den Christus heeft gevonden, zooals dien noch Athanasius, noch Luther, en nog veel minder de latere dogmatici gekend hebben" [2]). En men teekende hem als „den volksleeraar", „den profeet uit den werkmansstand", als „den Leeraar, die met stille verhevenheid tusschen Galilea's bergen menig goed woord gesproken en menige goede daad gepleegd heeft", als „den edelen strijder voor de waarheid, den geloofsheld, die liever sterven wilde dan de groote taak laten varen, die hem door God was opgedragen" [3]). „Niet als dweeper, niet als verstoorder van de schoonste en edelste genietingen en betrekkingen des levens staat hij voor ons, maar als de verheven mensch, van wien een kracht tot volmaking in de wereld is uitgegaan", — „niet als een bekrompen eenzijdig ijveraar, die de schoone wereld veracht" [4]).

---

[1]) Réville, *Het goed regt der mod. r.*, blz. 112; L. S. P. Meyboom, *Hoofdbeginselen der Nieuw-Christelijke Rigting* [2], Haarlem 1875, blz. 45; Opzoomer, *De Godsd.*, blz. 430.

[2]) J. H. Scholten, *Herdenking mijner vijfentwintigjarige Ambtsbediening*, Leiden 1865, blz. 27 vlg.

[3]) Busken Huet, *Menschenwaarde*, blz. 13; Pierson, *Rigting en Leven*, blz. 100, J. H. Scholten, *Het oudste Evangelie*, Leiden 1868, blz. 356.

[4]) C. W. Opzoomer, *Wat dunkt u van den Christus?* Amsterdam 1863, blz. 25, 15; het boekje is tegen Renan gericht, met wiens voorstelling van zaken, vooral in het tweede gedeelte van zijn „Vie de Jésus" men hier weinig ophad.

Ziedaar kenmerkende hoofdlijnen; aldus uitte zich „het moderne bewustzijn". Nu de bezwaren [1]).

Van twee kanten, naar het mij toeschijnt, was van rechtzinnige zijde een aanval op de Moderne Theologie mogelijk. Men kon zijne bedenkingen ontwikkelen tegen de grondslagen, tegen deze intellectualistische en optimistische waardeering van de werkelijkheid — het eenige, waarvan m.i. een afdoend resultaat te verwachten was — of men kon aan de resultaten gaan tornen en het Anti-Supranaturalisme, los van zijne basis, gaan bestrijden. Zeer in het algemeen genomen, kan men zeggen, dat de eerste methode die was van de kleine groep der ethisch-irenischen, dat de groote massa der rechtzinnige theologen echter het tweede beproefde. Wij vangen met deze laatsten aan. Onder hen zijn vogels van zeer diverse pluimage, Oud-Liberalen als Gorter, van de Groningers nog steeds de beproefde leiders, Hofstede de Groot en Pareau, maar dan vooral de voormannen der Utrechtsche School, Doedes en Van Oosterzee, die apologetiek en polemiek zeer duidelijk en welbewust in hunne vaan schreven. Zij allen, hoezeer ook verschillend van theologisch inzicht, hebben tegenover de Moderne Theologie hunne veeten verzoend, hebben de handen in één gelegd en zijn samen in den slag getrokken.

Waar wij hier van alle bijzonderheden afzien, is het zeer gemakkelijk het kernpunt van hunne gansche polemiek te

---

[1]) Men vergelijke b.v. deze schets van „het moderne bewustzijn", door een' tijdgenoot gegeven: „De betrekkelijk groote vorderingen der natuur- en historiestudie met de stoute besluiten, waartoe zij aanleiding gaven. Het theoretisch en vooral het praktisch materialisme van een tijd, die voor industrie en sociale belangen leeft. De emancipatiegeest der eeuw . . , . De wereldzin, door de mild geopende en sterk vermeerderde bronnen van wereldgenot gevoed en versterkt. In verband met dit alles een verzwakt en door de wetenschap in eene deterministische beschouwing prijsgegeven schuldbesef. De dunk van zelfgenoegzaamheid van de wereld, van den mensch vooral, die door het een en het ander in veler geest is opgewekt. Bij den een meer dit, bij den ander meer dat, en dit alles buiten's lands en ook hier in verband met de nawerking der duitsche wijsbegeerte; zietdaar eenige der zamenwerkende oorzaken, uit welke ik datgene verklaar, wat Pierson het moderne bewustzijn noemt, wat ik een naturalistischen tijdgeest noemen zou, die ook der wetenschap ingevaren, aan haar zijne wetenschappelijke aanbeveling te danken heeft", J. Tideman, *De empirische grondslag der moderne theologie, Nieuwe Jaarb. v. wet. theol.*, V 1862, blz. 326.

karakteriseeren; het gaat immer en altijd om dit éene: het Supranaturalisme, het wonder [1]). „Het modern naturalisme kan slechts overwonnen worden door een Christelijk-wijsgeerig openbaringsgeloof, door eene krachtige, geestvolle ontwikkeling van het modern supranaturalisme"; „het is voor het wonder der Evangelische geschiedenis, Jezus Christus, dat de Christelijke apologeet zich aangorden moet, voor de wonderverhalen der Evangelische geschiedenis, dat hij zich in het strijdperk ziet geroepen"; „de mogelijkheid van het wonder is het grondbeginsel eener echt Christelijke wijsbegeerte" [2]). Hierover was men het allen eens en zelfs aan de uiterste linkervleugel van het vrijzinnig Liberalisme vond men toch, dat hierin de modernen te ver gingen, liet men waarschuwend zijne stem hooren: „de moderne theologie zal, mijns inziens, bij haar historisch onderzoek afstand moeten doen van de al te haastige toepassing van het wijsgeerig beginsel, dat haar in den laatsten tijd wordt opgedrongen: wonderen zijn onmogelijk" [3]).

De groote zaak was dus de bewering der moderne theologen te weerleggen, dat de wetenschap op grond der ervaring wonderen uitsloot. Men ontkende, dat hunne conclusies juist waren. „De voorstander der zoogenaamde empirische methode kan als zoodanig volstrekt niets vaststellen aangaande de mogelijkheid van het wonder" [4]). En

---

[1]) Men vergete niet, dat ik hier steeds over „theologie" spreek; ik beweer geenszins, dat er achter deze rechtzinnige polemiek geen diepere godsdienstige motieven schuilen; in de ontkenning van het wonder, in het Anti-Supranaturalisme voelde men zich zijn geloof in God en Christus ontglippen. Dit is van moderne zijde vaak vergeten; Pierson waarschuwde reeds: „op de ethische zijde van de orthodoxie wordt door hare bestrijders niet altijd genoegzaam gelet", Pierson, *Zwakh. en Kracht*, blz. 41; gelijk omgekeerd van de andere zijde veelal voorbijgezien werd, dat de Moderne Theologie niet maar een willekeurig philosophema was, maar in diep gevoelde behoeften van den tijd haar uitgangspunt vond.

[2]) J. J. van Oosterzee, *Historie of Roman? Het leven van Jezus door Ernest Renan*, Utrecht 1863, blz. 84; J. J. Doedes, *Brieven over de Christelijke Apologetiek, Jaarb. v. wet. Theol.*, VIII 1850, blz. 673; J. J. van Oosterzee, *Het Scepticisme, door den godgeleerde onzer dagen zorgvuldig te vermijden*, Rotterdam 1863 (inaugureele oratie), blz. 30.

[3]) J. J. Prins, *De realiteit van 's Heeren opstanding uit de dooden, Godgel. Bijdr.*, XXXVI 1862, blz. 525; verg. b.v. ook C. Sepp, recensie van C. G. Slotemaker, *Preekproeven, Godgel. Bijdr.*, XXXV 1861, blz. 1011—1018.

[4]) J. I. Doedes, *Inleiding tot de leer van God*, Utrecht 1870, blz. 105 vlg.

waarom niet? „De ervaring kan ons toch, zelfs niet in een millioen jaren leeren, dat er eertijds geen wonderen hebben *kunnen* plaats hebben", „de ervaring kan ons alleen berigten omtrent hetgeen binnen het bereik van onze zinnen valt, en door middel van deze waargenomen *is* en *wordt*, maar nooit omtrent hetgeen, onder andere omstandigheden, heeft *kunnen* geschieden"; „de ervaring kan niet met regt achteruit bepalen, wat niet gebleken, niet geschied, niet geworden *kan* zijn"; „de ervaring van onzen tijd leert, wat *gebeurt*; de ervaring van vroegere tijden (de historie), wat *gebeurd is*; geen van beide, wat al of niet *gebeuren kan*" [1]). Samengevat in het gevleugeld woord van Doedes: „Ik beroep mij van de gekortwiekte ervaring, door Dr. Pierson voor de alleen ware erkend, op de volledige ervaring van alle eeuwen" [2]). — Dit kwam dus alles neer op de eenvoudige stelling, dat men ontkende, dat uit de waarnemingen algemeene wetten mochten worden afgeleid; de ervaring moge ons leeren, hoe het thans gewoonlijk gaat, daaruit mogen wij niet concludeeren, dat het steeds zoo is gegaan. Over deze kwestie heeft men eindeloos op en neer gepraat; van moderne zijde werd betoogd, dat toch ook de rechtzinnige in al zijnen dagelijkschen handel en wandel de vaste wetten der werkelijkheid stilzwijgend erkende en aan geene wonderen dacht; waarop men van den anderen kant weer meende te kunnen aanwijzen, dat toch ook de moderne theoloog het wonder niet kon missen in zijn wereldbeeld; hoe wilde hij anders de wording der aarde en de wording van den mensch verklaren [3])? Er was hier weinig uitkomst te verwachten, zoolang het begrip „ervaring" niet van beide

---

[1]) J. I. Doedes, *Wie is vrij in zijne wetenschap, de Moderne of de Orthodoxe Godgeleerde?* 'Godgel. Bijdr., XXXIX 1865, blz. 930; Van Oosterzee, *Het Scepticisme*, blz. 20; P. Hofstede de Groot, *Opmerkingen over eenige hoofdzaken in de moderne theologie, Waarh. in Liefde*, 1860, blz. 112; P. Hofstede de Groot, *Is de oorsprong der godsdienst en der geestelijke ontwikkeling in 't algemeen uit de menschen of uit God, Waarh. in Liefde*, 1865, blz. 45.

[2]) J. I. Doedes, *Modern of Apostolisch Christendom*, Utrecht 1860; ik citeer het woord uit de recensie van dit boekje in *Waarh. in Liefde*, 1861, blz. 820.

[3]) Deze laatste redeneering b.v. bij A. T. Reitsma, *De moderne theologie beoordeeld uit het standpunt der moderne natuur- en wereldbeschouwing, Waarh. in Liefde*, blz. 115; de twee boven geciteerde artikelen van Hofstede de Groot, blz. 121 en blz. 48; Van Oosterzee, *Hist. of Roman*, blz. 40; Anastasio [G. Barger], *Christendom en Empirisme*, Utrecht 1862, blz. 63.

zijden scherper was bepaald. Maar hoe het zij, op deze wijze achtte men het Bijbelsch wonderbericht, indien het slechts door betrouwbare schrijvers ons was overgeleverd, gewaarborgd [1]).

Tegenover het Monistisch Theïsme, gelijk men de wereldbeschouwing der Moderne Theologie noemde, werd dus door de Utrechtsche School aangenomen, „dat het natuurlijke wel goddelijk is, maar dat behalve het natuurlijk-goddelijke, ook het bovennatuurlijk-goddelijke in de natuur en in de geschiedenis moet erkend worden, omdat het natuurlijke, als het uit natuurlijke oorzaken verklaarbare, niet alles omvat wat natuur en geschiedenis te zien geven, maar naast zich heeft het regtstreeks door God in de natuur en de geschiedenis gewerkte, het bovennatuurlijke". „Komen er dan bij het onderzoek van de natuur of van de geschiedenis verschijnselen of feiten voor, die zich toch niet natuurlijk laten verklaren, welke moeite men zich daartoe ook geeft, dan blijft het regt gevrijwaard, om te denken aan een wonder, d.i. aan regtstreeksche niet door eene natuurlijke oorzaak bemiddelde, werking van God" [2]).

Ziedaar het Supranaturalisme, indien al philosophisch op onvasten grond opgetrokken, toch in elk geval klaar en doorzichtig, ook voor het nuchterste verstand. Hier was de Bijbelsche traditie veilig en werd tevens de wetenschap gediend; geen wonder, dat het succes groot was [3]).

---

[1]) Ook hier wist men trouwens nog van geven en nemen: „Er zijn evenwel te ongerijmde vertellingen, dan dat wij ze, door hoe vele getuigen verzekerd, zouden aannemen als waar of mogelijk", Hofstede de Groot, *Opmerkingen*, blz. 113; zie ook het boven geciteerde artikel van Kuenen, waarin C. P. Hofstede de Groots *Brieven over den Bijbel* worden besproken.

[2]) Doedes, *Inleiding tot de leer van God*, blz. 98, 89.

[3]) Had men van moderne zijde den orthodoxen theoloog naast den Hindoe geplaatst, omgekeerd werd door rechtzinnigen geloofsijver de moderne nog onder den Mohamedaan gesteld: „Is het niet verschrikkelijk te moeten zeggen, dat de consequente aanhangers van die zoogenaamde moderne theologie, ten opzigte van de godsdienstige waarheid, ver beneden Mohamed zinken; want de profeet van Mekka erkent zeer nadrukkelijk in de Koran, dat Jezus Christus op eene buitengewone wijze geboren is, groote wonderen gedaan heeft, dat de evangelische schriften van goddelijken oorsprong zijn en andere waarheden meer, welke het drieste nieuwerwetsche rationalisme stoutmoedig loochent", L. G. James, *Het Bovennatuurlijke, een onmisbaar vereischte en hoofdbestanddeel van het Evangelie; de verwerping van die eigenschap het anti-Christendom*, Amsterdam 1862, blz. 22.

Zòò kon men de Moderne Theologie bestrijden, maar het kon ook anders. Tot in hare diepste beginselen, tot op den grond van haar wezen, is de Moderne Theologie bestreden door de ethisch-irenische theologen, ik noem met name De la Saussaye sen. en Gunning. Men mag zeggen: in de periode, hier besproken, is hunne bestrijding vrijwel zonder eenigen invloed gebleven. Ik geloof niet, dat dit aan onwil moet worden toegeschreven — de polemiek van Doedes heeft men waarlijk niet onbeantwoord gelaten —; ook de moeilijkheid voor den buitenstaander, om zich in de beginselen der Ethische Theologie in te leven, verklaart het feit niet voldoende; veeleer zal het hieraan te wijten zijn, dat De la Saussaye sen. en de zijnen lijnrecht ingingen tegen de leuzen van den dag, die als axiomata golden; in het bijzonder tegen het Intellectualisme, dat gemeenschappelijke basis was van de Moderne Theologie en de Utrechtsche School beide. Vandaar, dat wij telkens op een zonderling misverstand stuiten; men wist de beginselen en woorden van De la Saussaye niet in eigen taal over te brengen en begreep ze dus niet; de Ethische Theologie was „een gemoedelijk, maar duister sentimentalisme" [1]).

Ik heb hier natuurlijk over de Ethische Theologie niet te spreken, slechts aan te wijzen, waarin, naar het mij voorkomt, de kern van hare kritiek op de Moderne Theologie gelegen is.

Er is al onmiddellijk één ding, waarin beide samenstemmen, zoolang men althans slechts op het formeele let, waarin De la Saussaye en Gunning dan ook zelf het gerechtvaardigde, ja het betrekkelijk heilzame der Moderne Theologie hebben erkend. Het was „het moderne bewustzijn der Immanentie Gods, de waarheid dat het van God geopenbaarde bij uitnemendheid menschelijk is", het was dit, „dat de van God gegeven en dus bovennatuurlijke waarheid niet meer als bovenmenschelijk, maar als volmaakt menschelijk wordt begrepen en opgevat" [2]).

Maar het principieele verschil komt onmiddellijk naar

---

[1]) D. Chantepie de la Saussaye, *Empirisch of ethisch*, *Ernst en Vrede*, VI 1858, blz. 199.

[2]) J. H. Gunning Jr., *Vorm en Geest*, 's-Gravenhage 1863, blz. 24; De la Saussaye, *Empirisch of ethisch*, *E. en Vr.*, VI 1858, blz. 198.

voren, wanneer wij nu vragen: van welken aard is deze van God in de menschenwereld geopenbaarde waarheid? Lag voor de Moderne Theologie het waarheidsbegrip geheel aan de theoretische zijde des geestes, hier andersom: „de waarheid is geheel en al zedelijk van aard"; „de kerk belijdt de waarheid in den ethischen zin van dit woord, waarheid als levensbeginsel" [1]). Daarmede is eene geheel andere beschouwing van den mensch gegeven en van het psychologisch wezen van het menschelijk geloof. Eene verkeerde psychologie is dan ook het groote, dat De la Saussaye bij de modernen meent te moeten constateeren: „volgens het liberalismus ligt het middenpunt van 's menschen leven, de bewegende oorzaak zijner handelingen, zijn licht en zijn rigtsnoer, immers in den normalen toestand, in het abstracte verstand, ten onregte rede genoemd. In de werkelijkheid, volgens eene ware, de bijbelsche psychologie, zijn de bronnen des levens in het hart, en wordt het verstand àlzoo door het hart beheerscht, dat eerst datgene regt wordt verstaan, waarmede wij te voren in levensgemeenschap zijn getreden, en dat de kennis niet het aan de liefde voorafgaande is, maar het op de liefde volgende. De ware kennis is daarom ook in den grond een aanschouwen; het is de geheimzinnige zamentreffing van het objekt en het subjekt" [2]). Het samentreffen van het objectieve en het subjectieve in onzen geest, in onze zedelijke persoonlijkheid, ziedaar wat alleen grondslag kan zijn onzer theologie, die dus geenszins een logisch betoog is ter verkrijging van theoretische stellingen op de basis van het wetenschappelijk onderzoek der ervaring.

Het ethisch beginsel is dus „de zamentreffing van het bovennatuurlijke, het goddelijke, met het natuurlijke, in den mensch of, in bijbelsche taal, de getuigenis van Gods Geest aan onzen geest", „het leven des harten, de Heer zelve, gelijk Hij door den Heiligen Geest in de harten der weder-

---

[1]) J. H. Gunning Jr., *Christus de gekruisigde voor en in ons* [3], 's Gravenhage 1864, blz. 4, D. Chantepie de la Saussaye, *Beoordeeling van het werk van Dr. J. H. Scholten over de Leer der Herv. Kerk* [2], Utrecht 1885, blz. 15; men denke er aan, het begrip „zedelijk", „ethisch" niet te verstaan als „moreel", maar meer in Schleiermachers zin, als de geheelheid van ons geestesleven, van onze persoonlijkheid.

[2]) D. Chantepie de la Saussaye, *Onze Strijd, E. en Vr.*, IV 1856, blz. 9 vlg.

geborenen woont"[1]). Dit beginsel, het beginsel, waarop alleen theologische wetenschap kan rusten, is, subjectief gezien, het geloof: „— het wezen des geloofs, in zijn' wederbarende, den ganschen mensch aangrijpende en herstellende kracht" is „het leven van Christus zelven in den geloovige" [2]). Het zijn dus de twee termen tot één geworden, het oneindige en het eindige, in de zedelijke persoonlijkheid, in het hart, in de consciëntie van den geloovige, zonder dat een der termen wordt opgelost in den anderen; het is het wonder van ons geloof, en in dat wonder meer dan dat: „het mysterie der schepping, der schepping niet als physische waarheid, maar als ethische waarheid, als zedelijk-godsdienstig beginsel" [3]). — Het openbaarde inderdaad het diepe verschil der beginselen, dat Scholten nu nog steeds verder vroeg naar een' grond van dit geloof, naar het recht om aldus te spreken. De la Saussaye's antwoord daarop kon al niet veel anders luiden, dan het deed: „Een ander regt hebben wij niet dan dat, dat God ons geeft deze dingen te gelooven en ons daarmede oplegt ze te belijden" [4]).

Wij moeten nu nog iets dieper dringen. Wordt hier nu het gezag, de hoogste norm der godsdienstige waarheid in den mensch gezocht, in diens zedelijk leven? Het mag een oogenblik dien schijn hebben, het is principieel anders. Het zou zoo zijn, wanneer wij geen zondaars waren; maar zoolang de zonde in ons leeft, zoolang onze wil streeft in eene richting, tegengesteld aan den wil van het gezag Gods in ons — en zoo blijft het bij ons menschen, — zoolang staat ook het gezag buiten ons, objectief. „Het geloof is eene gehoorzaamheid; waar deze ontbreekt, daar is geen geloof, dus geene gemeenschap met God" [5]). Dit gezag ligt in Christus, in Wien het Woord is vleesch geworden, de volkomen doordringing van het eindige door het oneindige, van het menschelijke door het geestelijke, goddelijke;

---

[1]) D. Chantepie de la Saussaye, *Een woord vooraf*, *E. en Vr.*, V 1857, blz. 6; J. H. Gunning Jr., *De Vrijheid der gemeente*, Utrecht 1861, blz. 8 vlg.

[2]) D. Chantepie de la Saussaye, *Gezag en Vrijheid*, *E. en Vr.*, I 1853, blz. 106.

[3]) De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 17.

[4]) D. Chantepie de la Saussaye, *Bijdrage tot kenschetsing van den strijd in de Ned. Herv. Kerk*, *E. en Vr.*, II 1854, blz. 284, verg. *Beoord.*, blz. 303.

[5]) De la Saussaye, *Onze Strijd*, *E. en Vr.*, IV 1856, blz. 12.

„de persoon van Jezus Christus is het absolute beginsel der geschiedenis, niet de wegwijzer tot de waarheid, maar de waarheid zelve" [1]). En dit gezag van Christus deelt zich mede, omdat het daaruit alleen ten volle wordt gekend, aan de H. Schrift, „als eenige authentieke kenbron van dat feit of van die reeks van feiten, waarin de openbaring gegeven is"; „zoolang de gemeente niet den vollen inhoud der H. Schrift in zich heeft opgenomen, staat deze als gezag boven haar; in haar toch is de volheid der openbaring Gods neergelegd, die volheid van waarheid, die tot eene volheid van leven moet worden in de menschheid" [2]).

Dit gansche schema van theologie was een zuiver tegenbeeld van de Moderne Theologie; ik behoef dit niet ten opzichte van het Intellectualisme, het Optimisme en de Christologie afzonderlijk te gaan aanwijzen.

Welk nu het karakter der leerstellingen is voor de ethische theologen? Hier is het punt, waar met recht van eene parallel met Hoekstra kan worden gesproken; ik wijd daarom nog een enkel woord aan deze kwestie. Pierson heeft in 1865, — ik sprak er reeds over — deze twee, De la Saussaye en Hoekstra, naast elkaar geplaatst; toch is, meen ik, deze probleemstelling slechts onder groote reserves te aanvaarden. Hoekstra's „geestelijke behoeften en idealen" zijn toch inderdaad gansch iets anders dan wat De la Saussaye met consciëntie aanduidt; maar, waar het de waardeering van dogmata als zoodanig betreft, is er groote gelijkheid. „Ieder leerstuk rust op eene geloofswaarheid, d. i. op een beginsel van Christelijk geloofsleven, dat in de gemeente verondersteld wordt aanwezig te zijn, en waarvan het de verstandelijke formuleering moet zijn" [3]). De weg is dus als bij Hoekstra: van binnen naar buiten: „van het leven zelf tot de regeling van dat leven" [4]). Zoo is dus geene theologie, geene wetenschap mogelijk zonder deze basis in het ethische

---

1) D. Chantepie de la Saussaye, *De zoogenaamde middenpartij in de vaderlandsche kerk*, Rotterdam 1866, blz. 14.

2) De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 174; *Gezag en Vrijheid, E. en Vr.*, I 1853, blz. 115; verg. D. Chantepie de la Saussaye, *Leven en Rigting*, Rotterdam 1865, blz. 82—100.

3) De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. 193.

4) Gunning, *Vrijheid der gem.*, blz. 17.

leven. „Alle kennis, alle wetenschap rust mij op zedelijken grondslag, dat is: op den grondslag des geloofs"; „wij achten de wetenschappelijke kritiek gebonden aan de van God gegevene en door de kerk op anderen weg dan dien der wetenschap gevonden waarheid" [1]).

Zoo kon de Ethische Theologie ter eener zijde in oppositie zijn tegen een aanmerkelijk deel der rechtzinnigen, die het in de feiten zochten, los van de consciëntie; dat is „machtelooze en vruchtelooze theologie" [2]); zoo kon De la Saussaye verklaren, dat hij de bewoordingen der dogmata volgaarne wilde laten varen, indien slechts hunne levensinhoud behouden bleef [3]); zoo kon men getuigen, „dat men de eeuwige waarheid wilde brengen aan ons geslacht in de taal van dat geslacht" [4]).

Maar daarnaast was men in niet minder felle tegenspraak met de beginselen der Moderne Theologie, omdat zij, ook al ontkende zij het bovennatuurlijke niet, het toch „*buiten* het geloof plaatste, als eene *wetenschappelijke* gissing of onderstelling van meerdere of mindere waarde", omdat zij weigerde, „het heerlijkste en innigste, datgene wat alleen vrede geven kan en waarom het alleen de moeite loont van te leven, als de hoogste, alle andere terreinen beheerschende, realiteit te erkennen", omdat zij wilde vormen eene „Gemeine der Wissenden" [5]).

Het komt mij voor, dat door deze kritiek der ethisch-irenische theologen inderdaad de Moderne Theologie in hare eerste periode principieel is getroffen.

Maar hare dagen waren geteld; ook in eigen kring werden de kritici geboren, die, in de lijnen van Scholten en Opzoomer en hunnen aanhang tot in de uiterste consequenties doorredeneerende, de onhoudbaarheid der algemeen aan-

---

1) Gunning, *Christus de gekruisigde*, blz. 162; *Wat bedoelen wij met de leuze Ernst en Vrede*, *E. en Vr.*, II 1854, blz. 10.

2) Gunning, *Christus de gekruisigde*, blz. 175.

3) De la Saussaye, *Bijdrage tot kensch. v. d. strijd in de N. H. Kerk*, *E. en Vr.*, II 1854, blz. 283.

4) De la Saussaye, *Gezag en Vrijheid*, *E. en Vr.*, I 1853, blz. 108.

5) Gunning, *Christus de gekruisigde*, blz. 165 vlg.; De la Saussaye, *Beoordeeling*, blz. XXXIV.

vaarde beginselen aan het licht brachten. Men had zich „het moderne bewustzijn", den nieuw opgekomen realistischen tijdgeest, het natuurwetenschappelijk denken, de liberale cultuurwaardeering als leidslieden, ook in de theologie, gekozen; het kon wel niet anders, of men moest op den duur op dwaalwegen geraken. De theologie mag het verkeer met geen dezer profane machten schuwen; zij mag echter evenmin hare zelfstandigheid prijsgeven en in vreemden dienst treden. Er waren reeds vroeg waarschuwende stemmen opgegaan. Al in '61 had Tideman, schrijvende over de Moderne Theologie, gevraagd: „Zou het niet van onverstand, een ligt verschoonbaar maar toch ligt even gevaarlijk onverstand van hare jeugd kunnen zijn, die moderne beschaving zoo onbepaald te roemen, aan die moderne beschaving zoo zonder voorbehoud zich over te geven, op die moderne beschaving als aanbeveling zich zoo te beroepen"? en kort daarop had een ander aangaande de moderne theologen gezegd, „dat hun schijnbaar tegemoet komen aan de eischen des tijds inderdaad niet dan een gehoorzaam volgen van den tijdgeest is, dat hunne theologie, oogenschijnlijk slechts gedragen door den heerschenden stroom, inderdaad daardoor meegevoerd en voortgesleept wordt" [1]). Dat gevaar dreigde werkelijk; van „een hellend vlak" sprak Pierson enkele jaren later; „beneden lag het naturalisme te wachten" [2]).

Busken Huet en Pierson waren de eersten, die het uitspraken, dat op den grondslag van de beginselen, die de Moderne Theologie de hare noemde, deze Theologie zelf niet kon worden opgebouwd. En — ziedaar hunne beschuldiging — daar men nu toch den inhoud dier Theologie, daar men zijne overtuigingen, zijne geloofsbegrippen en voorstellingen niet wilde prijsgeven, kon het niet uitblijven of men kwam tot halfheid en verdoezelde die beginselen, waarop men elders zoo trotsch was. Zekerheid lag slechts in het weten, in wat door streng logisch betoog uit de ervaring in natuur en geschiedenis was afgeleid; dat gold

---

1) J. Tideman. *De tegenwoordige roeping der moderne theologie in ons Vaderland*, *Godgel. Bijdr.*, XXXV 1861, blz. 430; M. Cohen Stuart, *Een woord aan Cd. Busken Huet*[2], Rotterdam 1862, blz. 12.

2) Pierson, *Een keerpunt*, *Gids*, 1871 II, blz. 460.

als hoogste wet; en men meende zoo een universeel wereldsysteem te kunnen scheppen, waarin wetenschap en geloof beide ten volle bevrediging zouden vinden. Hoe kwam men er dan toch toe, om zich telkens en telkens weer op gansch andere, dan redelijke bronnen voor zijne kennis te beroepen, op „het godsdienstig bewustzijn", op „het intieme gevoel", op „un sentiment religieux", op „la tendance religieuse de l'homme" en wat niet al [1]). Wilde men dit laatste, goed, maar dan mocht men er ook niet langer roem op dragen, dat men één van zin was met het wetenschappelijk bewustzijn van zijn tijd; immers de wetenschap wist niet van conclusies, gebouwd op gevoelens, wist niet van een' God en van zedelijke bestemming des menschen; enkel van absolute natuurnoodwendigheid. — Consequentie in de beginselen was het, wat Pierson eischte; hebben godsdienstige gevoelens een woord mee te spreken, dan erkenne men dat; „wil men zich waarlijk laten leiden door eene Godsopenbaring in geest, gemoed of geweten, dan die openbaring ook geëerbiedigd, zelfs waar zij met onze naturalistische wereldbeschouwing in strijd komt" [2]). Maar wat men thans deed, was half werk: „Te bidden: geef mij een gezond lichaam — supranaturalisme. Te bidden: geef mij een rein hart — goed modern" [3]). Wat sprak men van zedelijke bestemming, van zedelijke eischen; hoe kon men die thuis brengen in zijn naturalistisch wereldschema, in het kader van onverbrekelijke wetten, in heel zijn intellectualistisch stelsel, dat uitsluitend naar het *weten* was georiënteerd? Gehoorzaamde men aan zijn beginsel, dan kon het niet anders, of de eisch: weest volmaakt, moest evenveel zin hebben als deze andere: „schrijft een Beethovensche symfonie" [4]). Wilde men dat niet, wilde men het vaste geloof aan de ideale en absolute bestemming van den mensch niet

---

[1]) A. Pierson, *Gods Wondermagt en ons geestelijk leven*, Arnhem 1867, blz. 68 vlg.; Cd. Busken Huet, *Ongevraagd advies*, Haarlem 1866, blz. 26, 89. Ik vul nog aan: „de zin van God", „de stem van het binnenste", „onze hoogere geestelijke waarneming", Poelman, *Wat de mod. theol. leert*, blz. 45, J. C. Matthes, *De nieuwe richting*[2], Groningen 1867, blz. 91.

[2]) Pierson, *Gods Wondermagt*, blz. 64.

[3]) Pierson, *a. w.*, blz. 42.

[4]) Pierson, *a. w.*, blz. 56.

laten varen, „dan ook manmoedig beleden, dat onze tegenwoordige, als hoog wetenschappelijk geroemde wereldbeschouwing in den grond door en door valsch is" [1]).

„Merkwaardige logika!", riep Pierson uit; „natuurnoodwendigheid, zegt de ongeloovige, natuurnoodwendigheid, die het individu verplettert, als het zijn moet, kan geen wereldbestuur zijn van een God, die Vader is voor elk individu. Blinde, roept de moderne theologie, gij miskent uwe innerlijke bewustheid. — De zonde kan in geenerlei zin door God gewild zijn, zegt de vrome. Mijn innerlijke bewustheid predikt, dat het niet kan. Bijgeloovige, antwoordt de moderne theologie, gij hebt geen begrip van de kausaliteitswet!" [2]) Dat was meten met twee maten. Pierson eischte: men ga den eenen weg of den anderen; is het intellectualistisch beginsel der Moderne Theologie aanvaard, dan moet men kiezen: een volstrekt ongeloovig weten of een gelooven, dat geenerlei pretentie mag hebben, met het weten in overeenstemming te zijn; nu is men onwetenschappelijk en onvroom beide. Kiest men het laatste, geloof, welnu: „het geloof aan God, zoowel als het geloof aan de ideale zedelijke bestemming van den enkelen mensch onderstelt, dat aan de menschelijke persoonlijkheid eene beteekenis toekomt, die haar niet toekomen kan, wanneer ook de mensch eenvoudig deel uitmaakt van een groot geheel, waarin alles samenhangt naar de onverbrekelijke wet van oorzaak en gevolg" [3]). Kiest men de wetenschap, men bedenke dan: „onze wereldwetenschap predikt ons slechts een absoluten Wereldgeest" [4]). Concludeerend: „De doodelijke tegenspraak in het hoofddogma der moderne theologie is deze: God is Vader — Souverein, twee begrippen, die elkander uitsluiten" [5]).

Deze kritiek was principiëel; het gemis aan helder gedefinieerde grondstellingen wreekte zich. In beginsel trof Pierson, dunkt mij, vooral het intellectualistisch uitgangspunt der Moderne Theologie, al zag hij dit zelf niet. Het streven naar „wetenschappelijk" gerechtvaardigd geloof was spaak

---

1) Pierson, *a. w.*, blz. 64.
2) Pierson, *a. w.*, blz. 74.
3) Pierson, *Een keerpunt*, blz. 460.
4) Pierson, *Gods wondermagt*, blz. 71.
5) Pierson, *a. w.*, blz. 89.

geloopen, gelijk het spaak moest loopen [1]). In welk een ander licht zou zich alles, zouden zich ook de schijnbare tegenstrijdigheden hebben vertoond, indien men een' anderen blik had gehad op het wezen der theologie als wetenschap en niet afhankelijk ware geweest van het natuurwetenschappelijk denken. Kant en Schleiermacher, die hierin betere wegen hadden kunnen wijzen, werden echter niet gekend en verstaan; Lands Kantianisme heette „verouderd", „hors de saison" [2]).

Piersons brochure sloeg in, was een evenement [3]). Velen werden de oogen geopend en zij, die niet met Pierson en Busken Huet het Naturalisme wilden aanvaarden en heengaan uit de kerk, moesten op een' anderen uitweg bedacht zijn. Het Ethisch Modernisme werd geboren, ten deele negatief bepaald als de tegenstelling tegen Scholten en Opzoomer, ten deele eigen positieven grondslag zoekend in 's menschen zedelijk leven, in den Kantiaansch-moreelen zin bedoeld.

Fel was nu plotseling de aanval op „de scholastieke modernen met hun deterministische vereering van het Universum" [4]); ik geef slechts een enkel citaat ter typeering van bezwaren, die thans, in het licht van Piersons boekje, voor de hand lagen. „Eene richting, die zonder bedenken de onverbrekelijke natuurorde aanmerkt als den volstrekten wil van God, heeft geen de minste kracht tegenover de

---

1) „Es gibt keine einfache Formel für das Verhältnis von Glauben und Wissen. Die Gottes-oder Weltidee, aus der beide abgeleitet und in der beide mit einander vereinigt werden könnten, das wissenschaftliche System des Universums, ist in alle Ewigkeit unmöglich. Alle es suchende Philosophie ist der Saul, der auszieht, eine Eselin zu suchen und dabei das Königreich des Kritizismus findet", E. Tröltsch, art. *Glaube*, III dogmatisch, *die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bnd. II, Tübingen 1910, Sp. 1445.

2) W. Scheffer, *Een wijsgeerig geschil in Nederland, Godgel. Bijdr.*, XXXIX 1865, blz. 392; over gebrek aan kennis van de Duitsche theologen en wijsgeeren klaagde al D. Chantepie de la Saussaye, *De krankheden in de Ned. Herv. kerk* II, *E. en Vr.*, III 1855, blz. 99—102; over onbekendheid met Kant en Schleiermacher P. Haverkorn van Rijswijk, *Nog eene vraag des tijds naar aanleiding van die, welke de hoogl. Scholten beantwoordde, Nieuw en Oud* 1867, blz. 360 vlg.

3) Zie de uiting van W. van der Linden, geciteerd bij Brouwer, *De mod. Richting*, blz. 94.

4) J. Hooykaas Herderscheê, *Schakeersels van Modernen, Theol. Tijdschr.*, 1875, blz. 76.

geduchte raadselen, die de natuur oplevert in verband met ons menschelijk bestaan"; „wij willen niet gedoemd worden, tegen onze innigste en eerlijkste overtuiging in, al wat er geschiedt volstrekt goddelijk te achten ter wille van het wijsgeerig denken, dat naar harmonie zoekt tusschen God en natuur. Wat baat ons een harmonie, wat elke oplossing der raadselen, die ons zedelijk gevoel beleedigt" [1]. „Ik zie geen kans, aangenomen eens dat Albestuur of die Alwerkzaamheid Gods, juister gezegd: aangenomen dat God de oorzaak van alles is, om aan de leer van het noodlot te ontkomen"; „de uitdrukking: God wil de zonde, openbaart al het onbevredigende, het stuitende van het Modernisme als slotwoord der wetenschap" [2].

Dat was het afscheid van al wat aan de oude Moderne Theologie lief en dierbaar was geweest: haar Intellectualisme, haar Monisme, haar Optimisme.

Men ging andere wegen bewandelen en verklaarde: „gelooven en weten is tweeërlei, godsdienst is geen kennis, geloof heeft niets aan de waarneming te danken" [3]. Was Rauwenhoff reeds voorgegaan in '68 met een Kantianiseerende beschouwing over den grondslag van het godsdienstig geloof, de ethisch-modernen volgden hem hierin na en vonden in den zedelijken eisch de vaste basis hunner theologie. „De ervaring heeft ons geleerd, dat terwijl ons verstand telkens dwaalde en de redeneering ons gedurig misleidde, ons onder den invloed van den Christelijken geest ontwikkeld zedelijk gevoel onfeilbaar is. Daarop kunnen wij dus veilig afgaan. Wat daartegen strijdt, moeten wij onvoorwaardelijk verwerpen"; „onze zedelijke natuur, zij is ons ware ik. Haar komt derhalve ook in den godsdienst de hoofdrol toe" [4].

Ook zòò waren natuurlijk nog weer verschillende opvat-

---

[1]) E. C. Jungius, *Natuur en godsdienst*, *Oud en Nieuw*, 1869, blz. 257, 264 vlg.

[2]) I. Hooykaas, *God in de geschiedenis*, Schiedam 1870, blz. 20; H. Oort in de boven geciteerde beoordeeling in *Vaderl. Letteroef.* 1870, afd. Bibliografie, blz. 23.

[3]) Haverkorn van Rijswijk, *Nog eene vraag des tijds*, blz. 364.

[4]) Hooykaas, *God in de gesch.*, blz. 23; *Godsdienst, volgens de beginselen der ethische richting onder de modernen* (vier voorlezingen van Dr. I. Hooykaas, J. Hooykaas Herderscheê, Prof. H. Oort en A. G. van Hamel), 's Hertogenbosch 1876, blz. 23.

tingen mogelijk, in verband met de vraag, in hoeverre men zich op grond van dit zedelijk besef gerechtigd achtte tot uitspraken over de wereldwerkelijkheid. Sloot het geloof nog eene zekere metaphysica in, of wilde men, gelijk Van Hamel, een' „godsdienst zonder metaphysica", een' godsdienst, die niets meer is en zijn mag dan zedelijkheid, zoodat men van „vroom atheïsme" kon gaan gewagen.

Wij breken hier ons verhaal af; genoeg, indien men er iets van gevoelt, hoe hier de probleemstelling eene gansch andere is geworden: nieuwe vragen, nieuwe menschen, nieuwe woorden zelfs. Oude leuzen werden aan kant gezet en nieuwe ontdekt; het werd de tijd, waarin men veel hoorde spreken over „godsdienstige adspiratiën, zedelijke idealen, hooger leven, het goede, het oneindige, het onvoorwaardelijk plichtsbesef", „het geloof van den mensch in zich zelven" [1]); de sociale kwestie kwam naar voren, in verband daarmee in de theologie de gedachte van het Koninkrijk Gods op aarde. Cramer spreekt van den invloed, dien Neo-Kantianisme, Pessimisme en Ascetisme gingen oefenen [2]). Dat is alles anders, dan vroeger, nieuw en vreemd, ver van het logisch-optimistisch systeem van Scholten en Opzoomer. De eerste periode der Moderne Theologie was voorbij.

Het heeft geen' zin thans aan het einde de deugden en de gebreken van de Moderne Theologie, zooals zij zich in ons land tusschen 1840 en '70 ontplooide, te gaan opsommen. Wat de laatste betreft, de gebreken, er is toch ten slotte maar één kritikus, naar wien het de moeite loont te luisteren: de historie; zij heeft niet onduidelijk haar oordeel gesproken en spreekt het dagelijks luider. En de deugden? Men moet al bijzonder slecht op de hoogte zijn van de Nederlandsche godgeleerdheid in de eerste helft der negentiende eeuw, wanneer men van den heilzamen invloed der Moderne Theologie zou weigeren te spreken. En men moet ook al zeer weinig verstaan van den eisch, die aan alle theologie

---

1) S. Cramer, *Konservatief Modernisme, Godgeleerdheid en Volksleven*, Leiden 1882, blz. 83 vlg.

2) Cramer, *a. w.*, blz. 31.

moet worden gesteld, deze e
tusschen het Christendom en
het Christelijk geloof — ni
de Kerk, die het leven God
dragen door de historie, mo
dezen eisch niet meer hoor
bestaan verloren. Dat zij d
ondankbare taak heeft aang
lijkt mij de groote verdiens
hare eerste periode.

d, deze eisch, dat zij verband zal leggen
endom en de cultuur, omdat zonder dat
of — niet in den enkeling — maar in
even Gods heeft te bewaren en voort te
orie, moet kwijnen. Waar de theologie
eer hooren wil, heeft zij alle reden van
Dat zij dat heeft begrepen en kloek de
eeft aangepakt, die hierin lag besloten,
verdienste der Moderne Theologie in


UNIVERSITY OF CHICAGO
27 678 468

